Encg 117 ~~eyb~~ eyb

Böhe

Zwölf

Messianische Psalmen

erklärt

von

Eduard Böhl,

Dr. der Philosophie, Licent. der Theologie, der letzteren Privatdoc. an der Universität zu Basel, Mitglied der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft zu Leipzig.

Nebst einer

grundlegenden christologischen Einleitung.

Basel,

Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).

1862.

381 - 99.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die grundlegende christologische Einleitung.

Die Heilswahrheiten, die Erlösungsrathschlüsse der heiligen Schrift, haben das gemein mit den Kräften der Natur, dass sie auch schon da wirken und in ihrer Völligkeit thätig sind, wo sie noch nicht in ihrem ganzen Umfange und ihrem einzelnsten Zusammenhange erkannt werden. Die Kräfte der Natur waren lange wirksam, bevor man sie in ihrer Gesetzmässigkeit erkannte und dieselbe in bündigen Ausdrücken darzulegen verstand. Sollten nun wohl die regulativen Faktoren des inneren, geistlichen Lebens der Menschen erst da als wirksam und einflussreich anerkannt werden, wo sie auf ihren neutestamentlichen Ausdruck gebracht worden sind? Wie schlimm würde es da stehen um die in Hebr. 11 aufgezählten Gläubigen, diese Wolke von Zeugen auch für uns Christen noch (Hebr. 12, 1)! Wo bliebe ein Abraham, der den neutestamentlichen Ausdruck für die Heilswahrheiten nicht bis ins Einzelne kannte, und der dennoch Christi Tag gesehen (Joh. 8, 56)! Was würde wohl aus Pauli Berufung auf Abraham's Vorbild werden, auf Abraham, dem ja auch der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden! Wie haltlos wäre diese Berufung auf Gen. 15, 6, wenn Abraham's Glaube ein ganz anderes Objekt umfasste, als Pauli und der Christen Glaube! Es würde demnach zwei Glaubensobjekte geben, deren Erfassen gleich gelten würde einer absoluten Gesetzeserfüllung. Weil nun aber Paulus das Glaubensobjekt Abraham's so wenig ver-

wirft oder verbessert, dass er es vielmehr als schlagendste Analogie für der Christen justificatio ex fide anzieht: so ist für Paulus ein Verbleiben auf dem Standpunkte Abraham's offenbar ein Festwerden im Glauben an Christum.

Zu diesem Festwerden im Glauben an Christum soll auch dieser Beitrag zur Erkenntniss der messianischen Hoffnungen Israel's dienen. Indem wir uns in die messianischen Psalmen unter Herbeiziehung der nöthigen Hülfsmittel versenken, wollen wir nur was Paulus wollte: festen Grund fassen auf dem Grundstein, der da heisst Christus, und ausser welchem kein anderer gelegt werden kann (1 Cor. 3, 11).

Mit den messianischen Psalmen haben wir uns zu beschäftigen. So heissen nach althergebrachter Sitte solche Psalmen, welche den erwarteten Messias, den nunmehr seit lange im Fleische manifestirten Jesum Christum verkündigen. Dem Munde David's entquollen zuerst solche den Messias betreffenden Psalmlieder. Aber David ist weder der Schöpfer einer sogenannten Messiasidee, noch auch steigt diese Messiashoffnung zu seiner Zeit zum erstenmale vom Himmel hernieder. Nirgends ist eine Spur in der Geschichte David's, dass die Messiasidee als ein neues regulatives Gestirn am Horizonte Israel's aufgehe. Mithin, wenn die messianische Hoffnung Israel's ihre Wurzel in der Vorzeit hat, so müssen wir dieser Verzweigung der Wurzel nachgehen, um auf ihre Anfänge zu kommen. Und da werden wir nun, rückwärts wandernd in der Geschichte Israel's, Hanna antreffen, welche davon redet, dass Gott Stärke geben möge seinem Könige und erhöhen das Horn seines Messias (1 Sam. 2, 9). Dieser gläubige Hinblick auf einen König und Messias geschah aber zu einer Zeit, wo noch kein König in Israel existirte. Ein blosser Einfall der Hanna wird aber dieser gläubige Hinblick auf einen Messias nicht genannt werden können. Deshalb wandern wir, um die Grundlage der Worte der Hanna zu erforschen, noch

weiter nach rückwärts und hören, wie Bileam einen König anerkennt, einen Stern aus Jacob, ein Scepter aus Israel, welches da alle feindseligen Völker um Israel her verstören werde. Dieser Bileam war aber offenbar von Jacob's letzten Worten an Juda abhängig. In diesen Worten wird Juda die Herrschaft über seine Brüder zuerkannt, zu ihm sollen alle seine Brüder sich als Empfangende verhalten, ihm sollen sie danken, vor ihm in Ehrfurcht niederfallen. Und hier nun (in Gen. 49, 8—12 besonders in V. 10) wurzelt die Hoffnung Israel's auf einen König oder Gesalbten: denn königliches Gepräge wird Juda in diesen testamentarischen Worten Jacob's aufgedrückt. Jedoch, um zu verstehen, wie Grosses dem Juda in diesen Worten Jacob's zuertheilt worden, müssen wir bedenken, dass Jacob, mit dieser Hervorhebung Juda's vor allen seinen Brüdern, nur darauf aus war, auf diesen seinen vierten Sohn den Segen Abraham's zu legen. Nur den Segen Abraham's (*εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* Gal. 3, 14), welchen Jacob durch das Mittelglied Isaak überkommen, legte der sterbende Patriarch, wenn gleich in neuer, anderer Form auf Juda.

Um aber den Segen, welchen Abraham mitzutheilen hatte, gut zu begreifen, um die Genesis des Segens, welchen Jacob auf den Patriarchen Juda legte, zu ergründen, müssen wir den regressiven Weg verlassen und ein progressives Verfahren einschlagen. Wir müssen nämlich den Willen und Rathschluss Gottes, den Menschen zu retten, in dessen Bereich auch die Berufung Abraham's gehört, bei seinen Anfängen erfassen. Der progressive Weg soll uns aber nur wieder hinführen auf diesen Segen über Juda (in Gen. 49) und ein tieferes Verständniss des Segens über Juda anbahnen. Denn haben wir diesen Segen über Juda einmal richtig erfasst, so wird dadurch auch David's Person und messianischer Psalmengesang mit hellem Lichte übergossen werden. Bereichert durch einen Ueberblick über die grundlegende Vergangenheit, werden wir die Gegen-

wart David's besser würdigen und verstehen. David wird uns dadurch zu einem Gliede in der grossen Kette der Christi Kommen anbahnenden Diener Gottes werden.

Unser progressives Verfahren wird, wie fast selbstverständlich ist, seinen Ausgangspunkt nehmen von dem רֵאשִׁית הַיָּמִים, von der Zeit, welche Christus ἀπ' ἀρχῆς und das N. T. an verschiedenen Stellen mit der Phrase *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* kennzeichnet: wir meinen die Zeit, in welcher erschallte

1. das Protevangelium.

Der Mensch ist im Bilde Gottes geschaffen und in diesem Bilde steht er nach der Gleichheit Gottes da. Wie eine Sphäre umgiebt ihn dieses Bild, es lagert auf dem Erstmenschen und begabt ihn mit göttlicher Hoheit und Majestät; es haucht über den Erdentnommenen einen göttlich strahlenden Glanz, den zu reflektiren seine Bestimmung ist [1]). Gleichwie die Pflanze nur in der Sphäre des Sonnenlichts gedeiht und in Herrlichkeit dasteht, so ist auch der Mensch nur dann seiner Bestimmung gemäss und auf der ihm zukommenden Höhe, wenn er im Bilde Gottes steht. Aus diesem Bilde heraustretend, verliert der Mensch damit zugleich die Gleichheit Gottes (die דְּמוּת). Denn die Gleichheit Gottes, gemäss welcher, oder in welcher der Mensch geschaffen worden (Gen. 1, 26; 5, 1) sagt nur mit anderen Worten das Gleiche aus, was »im Bilde Gottes geschaffen sein« besagte. Demgemäss charakterisirt bald צֶלֶם (Gen. 1, 26), bald auch einmal דְּמוּת (Gen. 5, 1) die Sphäre oder den Stand, in welchem der Mensch geschaffen wurde. Aus diesem Stande, aus dieser Sphäre oder Seins-

1) Das gerade Gegentheil zu diesem Zelem Gottes bildet jenes Zelem oder Schattenbild, in welchem der Mensch nach Ps. 59, 7 wandelt. Es ist jene Psalmenstelle sehr instruktiv für die Auffassung des Zelems in Gen. 1, 26.

weise, trat der Mensch heraus, sobald als er sich zu Schulden kommen liess, was wider diese Sphäre stritt. Wer dieser nach göttlichen Gesetzen harmonisch bewegten Sphäre zuwiderhandelt; wer durch einen Missklang den Einklang dieser Sphäre stört: der hebt so viel ihn angeht die Sphäre auf und bewirkt, dass sie sich ihm entzieht. Das Bild Gottes, welches den Erdentnommenen umflossen, verliess denselben, wenn er Gott, dem höchsten Tonangeber im Bereiche dieser Sphäre, zuwider zu handeln sich anmasste. Alsdann blieb zurück ein der Erde Entnommener, der freilich die Spitze der Creatur war, aber von Gottes Bild nichts mehr an sich hatte. Nur die menschliche Wesensbestimmtheit an und für sich, welche vormals derartig prädisponirt war, um stehen, Bestand haben zu können im Bilde Gottes — nur sie bleibt, während das Bild Gottes vom Menschen sich zurückzog und zu etwas Gedachtem wurde. Adam zeugte fortan nicht in dem Bilde Gottes; sein Zeugen war nicht ein in der Sphäre des Bildes Gottes vorgenommener Akt: sondern er zeugte gemäss der ihm eignenden Sphäre (כְּצַלְמוֹ Gen. 5, 3), nicht in der nach Gott benannten Sphäre, nicht im Bilde Gottes (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים 1, 26). Diese Versetzung des Menschen aus dem nach Gott benannten Bilde in sein eigenes, in sein, des Erdentnommenen Bild — wurde bewirkt durch die Uebertretung eines Gebotes Gottes, die aus muthwilligem, willkürlichem Ungehorsam stattfand. Sofort trat die Strafe, nämlich der in Gen. 2, 17 auf die Uebertretung des Gebotes gesetzte Tod, ein. Denn offenbar müssen wir uns von der Erzählung es sagen lassen, wie der Tod sich äusserte. Vorgefassten Meinungen zu Liebe, die wir über den Begriff Tod haben, dürfen wir nicht das unfehlbare Eintreten des Todes, sofort nach dem Genuss der verbotenen Frucht, leugnen. Tod ist eben die Negation des Bildes Gottes. Alles, was nicht von dem Bilde Gottes bestimmt wird, fällt in die Sphäre, in das Be-

reich des Todes. Treffend sagt also Irenäus (adv. haer. V, 27), dass der Tod χωρισμός τοῦ θεοῦ sei.

Und unwiederbringlich wäre der Mensch verloren gewesen, es wäre der Fall der Geschichte der Menschen Ende gewesen, falls Gott nicht in dem sogenannten Protevangelium dem unaufhaltsam sich äussernden Tode der Ersteltern Einhalt gethan hätte. Oder wer möchte leugnen, dass der Tod aus allen Handlungen der Erstmenschen hervordrang? Mit einer Hülle von Blättern sucht sich das Elternpaar zu bedecken, welches noch soeben in der Herrlichkeit und Majestät, die das Bild Gottes mit sich brachte, einherging. Vor dem Allgegenwärtigen suchen sie sich zu verbergen. Adam sucht die Schuld auf das Weib zu wälzen und indirekt auf Gott, der ihm das Weib gegeben. Das Weib klagt die Schlange an. Aber alle Entschuldigungsgründe verhallen vor Gottes Angesicht, kein einziger genügt. Denn wie bereitwillig würde sonst Jehova Elohim, der gerechte Richter, die Entschuldigungen und Ehrenrettung seiner Menschen anerkannt haben. Aber nein! reine Gnade, absolut freies Erbarmen ist die Ursache des Evangeliums, welches in Gen. 3 ertönt. Die evangelische Selbstbezeugung Gottes ergeht zunächst (C. 3, 14) in der Form eines Fluches, welches den Verführer, die Schlange, trifft. In sauber eingehaltener Bildersprache werden hier die höchsten evangelischen Gedanken in einen dem Tode zueilenden Kosmos hineingerufen. Indem die Schlange, welche deutlich durch ihren frevelhaften Zweifel und ihre Versprechungen sich als einen Satan, als einen Widersacher Gottes und der Menschen, kund gegeben, auf den Staub als ihr bleibendes Herrschaftsgebiet beschränkt wird: so ist derselben jeder wahre Genuss ihrer finsteren That versagt. Zur finsteren Erde gekehrt bleibt ihr das Licht des Himmels verschlossen. Dazu befindet sie sich offenbar in einer für sie höchst gefährlichen Stellung. Denn sie bietet demjenigen, welcher die geeignete Macht hat, ihren Kopf

gleichsam zum Zertreten dar. Und was die Schlange endlich in ihren Besitz bekommt, das ist mit Staub, mit der Signatur der Eitelkeit und der Nichtigkeit, bedeckt. Die Uebersetzung dieser für die Ersteltern berechneten Bildersprache ist leicht. Satan ist ob seines Frevels mit ewigen Banden unter nächtliches Dunkel in Gewahrsam gethan (Judas V. 6; 2 Petr. 2, 4). Zum Gericht ist er in diese geistigen Banden gelegt, indem er schon von vorne herein den Kopf hinhalten muss, um ihn der tödtlichen Zerschmetterung darzubieten. Dass Satan trotz dieses Gewahrsams wirken kann, wird denjenigen nicht Wunder nehmen, der die Bindung eines Geistwesens und die Art der geistigen Banden überhaupt [2]) gehörig in Erwägung zieht und ausserdem einerseits Matth. 12, 29; Joh. 14, 30 — andrerseits 1 Petr. 5, 8 mit einander vergleicht. — Und noch deutlicher spricht Gott es aus, dass die Schlange gerichtet sei. Feindschaft, (die Gesinnung von Feinden אֹיְבִים), will Gott setzen zwischen der Schlange und dem Weibe. Gott ist der Erste, welcher durch sein Allmachtswort einen Hass hervorruft und schöpferisch wirkt zwischen denjenigen Wesen, welche soeben noch vertraulich sich einander genähert hatten. Und das nicht allein, sondern auch zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen will Gott dieselbige Feindschaft wirken. Feindschaft soll bestehen einerseits zwischen Allem, was von der Schlange stammt, und andrerseits zwischen dem Samen des Weibes. Eine doppelte Frage wirft sich hier einer denkenden Betrachtung auf. Erstlich muss man sich fragen: auf welchen Samen hat das dem Tode (nach Gen. 2, 17) verfallene Weib noch zu hoffen?

[2]) Vergl. Jes. 61, 1 und Jes. 42, 7; ferner Klagel. 3, 34. An allen diesen Orten ist nicht eine buchstäbliche Bindung gemeint. Noch weniger ist an eine wirkliche äusserliche Fesselung in Ps. 2, 3 gedacht: auch hier ist nur eine geistige Einschränkung der Heiden, die sie im Gewissen fühlen, gemeint; Gott bindet sie so.

Und zweitens fragt man sich: wie kann überhaupt dem Weibe an und für sich Same beigemessen werden? — Schon die dem Tode erlegenen Ersteltern muss ein massloses Staunen und unermessliche Freude überkommen sein, als sie einmal von Samen überhaupt und zweitens von des Weibes Samen reden hörten. Aber, weil Gott es ist, der da redet, so ist fortan nicht nur ein Same den Menschen verliehen, sondern es ist damit den Ersteltern ein Same verliehen, der zugleich des Weibes Same heisst. Ein Same wunderbaren Namens ist der Erstling, welchen Gott dem gefallenen Menschenpaare ins Leben ruft. Zu dem geistlichen Wunder also, dass überhaupt noch ein Same für die dem Tode verfallenen Menschen vorhanden, gesellt sich das natürliche Wunder, dass dieser erste Same ein aus dem Weibe gewordener ist, ein *γενόμενος ἐκ γυναικὸς* (wie Christus nach Gal. 4, 4 es ist) nicht ein זֶרַע הָאָדָם. Fortan ist demnach eine Person vorhanden, welche, mit einem wunderbaren Namen geziert, nicht bloss die Feindschaft dem Schlangensamen gegenüber aufrecht erhält, sondern welche zugleich der gegenwärtigen Schlange den Kopf zertreten soll, wie wir sogleich hören werden. Diese Person ist nun aber fortan auch wesenhafter Weise vorhanden als Haupt und Sieger derjenigen Schlachtordnung, welche in der Folgezeit dem bösen Geistwesen und seinem Samen sich gegenüber zu stellen berufen wird. Sie ist im Worte Gottes in die Welt eingeführt und durch dasselbige lebenskräftig hingestellt inmitten einer dem Tode verfallenen Welt (nach Gen. 2, 17).

Es bleibt uns aber noch übrig, die Möglichkeit nachzuweisen, dass זֶרַע (Same) von einem Einzelwesen stehen kann, und dass diejenigen irren, welche die Nachkommenschaft des Weibes durch unser Wort bezeichnet glauben. Letzteres ist deshalb eine Unmöglichkeit, weil nirgends in der heiligen Schrift von einem זֶרַע der Weiber die Rede

ist, vielmehr der Ausdruck זֶרַע stets mit dem Mannesnamen sich verknüpft findet (זֶרַע Jacob's, Abraham's, David's u. s. w.). Und diese Erscheinung ist nach der physiologischen Anschauung der Hebräer sehr natürlich. Im A. T. heisst nämlich eine einmalige Aeusserung männlicher Zeugungskraft schon זֶרַע [3]) in Gen. 38, 9; Lev. 15, 18; Num. 5, 28. Demgemäss steht זֶרַע häufig von dem Produkt jener einmaligen Aeusserung der Manneskraft, nämlich von einer einzelnen Person: z. B. Gen. 4, 25; desgleichen im abrahamitischen Segen nach Gal. 3, 16; ferner 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 7, 12; 1 Chron. 17, 11. An der vorletzten Stelle wird זֶרַע näher bestimmt als der aus David's Eingeweiden hervorgehe, und die Chron. a. a. O. umschreibt dies aufs Treffendste. Indem nun aber nicht allein das erstgeborne, sondern auch alle später gebornen Kinder aus derselben Quelle fliessen, welche stets sich neu ersetzt: so fasst der Hebräer alle seine Kinder und mittelbar deren Kinder wiederum unter dem Worte זֶרַע zusammen. Alle Nachkommen David's, und nicht etwa Salomo allein, verhalten sich zum Stammvater als ein זֶרַע, nicht aber als viele זְרָעִים. Durch solchen Plural würden die Nachkommen unnöthig individualisirt, während doch die Menge des זֶרַע die gleiche Gestaltung und die gleiche Stellung zum Stammvater hat, wie der einzelne זֶרַע. [4]) Individuell und generisch wird also זֶרַע gebraucht, was beim Collektivum freilich eine Ausnahme ist. Diese Ausnahme ist jedoch durchaus sinngemäss und beruht auf der Art und Weise, wie der זֶרַע eines Menschen zu Stande kommt: erst Einer, dann wieder Einer — bis es zu einer grossen Menge von Nachkommen kommt, welche so zahllos und, rück-

[3]) זֶרַע von זָרַע: ein Wort, welches sich auch im Arab. u. Aethiop. findet in der Bedeutung von sparsit.

[4]) Vergl. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Grammatik S. 9.

sichtlich ihrer Stellung zum Stammvater, unterschiedslos sind, wie die Aehren eines Feldes und die Steine des Erdbodens.

Der Nachweis ist mithin gegeben, dass זֶרַע das erste Individuum, welches der menschlichen Zeugungskraft entstammt, heissen kann. Da nun aber dieselbe hier dem Weibe beigemessen wird; da das erste Individuum vom Weibe allein entstammen soll: so muss ein Wunder, eine durch Gott ins Werk gesetzte *γένεσις* stattfinden (vergl. Gal. 4, 4). Beide somit gewonnenen Resultate werden bestätigt durch das in V. 15 nunmehr folgende. »Er wird Dir den Kopf zertreten und Du wirst ihm in die Ferse stechen«.[5]) Durch »Er« ist offenbar »ihr Same« als ein singuläres Wesen, als ein Individuum betrachtet.[6]) Und diese Anschauung jenes Samens als eines Einzelwesens wird noch stärker dadurch hervorgehoben, dass der Weibessame der einzelnen Schlange entgegengestellt wird. Die Vorstellung eines Kampfes zwischen zwei Einzelnen, also eines Zweikampfes, verdrängt die collektivische Fassung des Samens vollständig: ein Collektivum von Nachkommen kann nicht der einzelnen Schlange den Kopf zertreten. Dies wäre ein arger Verstoss wider die in der ganzen Rede so sauber eingehaltene Bildersprache.

Genug ein Einzelwesen, des Weibes Same genannt, hat nach Gottes Verordnung die hohe Aufgabe, der Schlange den Kopf zu zertreten: d. h. den mit dem bösen Geistwesen unternommenen Kampf zum Siege, ja zur siegreichen Vernichtung dieses Geistwesens, hinauszuführen. Doch freilich wird des Weibes Same dies thun mit einer von

[5]) Ueber שׁוּף vergl. Rödiger in Gesen. Thesaur., dem wir beipflichten.

[6]) Auch LXX und Onkelos haben bei זֶרַע an einen Einzelnen gedacht, letzterer übersetzt זַרְעָהּ mit בְּנַהָא und LXX übersetzt הוּא mit *αὐτός* und nicht mit *αὐτό*.

der Schlange durchstochenen und somit vergifteten Ferse. [7]) Es wird — denn so müssen wir diese Bilder übersetzen — das Geistwesen in diesem Kampfe seinem Sieger den Tod zu schmecken geben. Aber eben noch mit der gelähmten und tödtlich verwundeten Ferse vermag des Weibes Same dennoch die Schlange zu vertilgen. In eigentliche Worte übersetzt heisst dies nichts anderes als: eben durch seine Leiden und durch seinen Tod vernichtet des Weibes Same alle Macht, Pläne und Listen des bösen Geistwesens, oder des Widersachers (Satan's). Wo nun aber ein mit verwundeter Ferse geführter Stoss solche Folgen noch hat, oder wo ein Tod solche selige Consequenzen hat: da ist offenbar dieser Tod kein bleibender, sondern der Anfang des Triumphes des Sterbenden. — Das Wunderbare, welches in dem Worte »Same des Weibes« liegt, setzt sich mithin in den Machterweisungen dieses Samens fort. Was dem im Bilde Gottes stehenden und dem damit zugleich κατὰ θεόν geschaffenen Adam nicht gelang, führt des Weibes Same aus. Was den unverletzten Ersteltern nicht gelungen ist, nämlich der Schlange zu widerstehen — das gelingt dem noch obendrein tödtlich verletzten Samen des Weibes in dem Umfange, dass er die Schlange, oder das in ihr sich bergende Geistwesen auf immer vernichtet. Diese wunderbare Erweisung des Weibessamens, welcher an Stelle des Weibes und damit an der Menschen Stelle den Kampf mit der Schlange siegreich hinausführt, verläuft ferner in zwei grossen Stadien. Das erste Stadium ist dasjenige des Kampfes und des Todesleidens. Beides wird dem Samen des Weibes zu Theil, indem er die von Gott gesetzte Feindschaft zwischen Schlange und Mensch aufrecht zu erhalten und siegreich zu beenden verordnet ist: wobei er selber aber den giftigen Fersenstich über sich ergehen lassen muss. Das zweite Stadium ist die Erhöhung des Samens des Weibes, die

7) Vom Gift des נָחָשׁ redet Ps. 58, 5 vergl. Jes. 14, 29.

in dem Moment seines Unterliegens anhebt. Wir bemerkten schon, dass dieser Triumph sich dadurch kund gab, dass zugleich mit dem Erleiden des Fersenstiches das Signal gegeben: dass der Schlange der Kopf zertreten werde. Durch sein in den Tod ausmündendes Leiden hat des Weibes Same den, der die Gewalt hat des Todes, vernichtet, das ist den Teufel, und losgemacht die, so durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren, d. i. zunächst die Ersteltern (vergl. Hebr. 2, 14. 15). Dass wir nun nicht zu weit gehen, indem wir dem Weibessamen auch noch einen Triumph vindiciren und seinen Tod als Durchgangspunkt zur Erhöhung ansehen, wird noch durch folgende Erwägung gewährleistet. Gott ist es, der diesen Weibessamen mit dem wunderbaren Namen und der gleich wunderbaren Machterweisung zur Vernichtung seines Widersachers (Satan's) aufstellte. Gott aber hätte offenbar diesen einzigartigen Kämpfer nicht aufgestellt und verordnet, falls nicht sein siegreicher Ausgang, sein Triumph, ein von vorne herein ausgemachter und selbstverständlicher gewesen wäre. Ferner wären auch alle an dieses erste Evangelium sich anreihenden Ereignisse sinnlos; ja jedes Fortschreiten der Geschichte der Menschen wäre ein Unding: wenn dem Weibessamen kein anderer Ausgang zu Theil geworden wäre, als der Schlange. Es ist also die Erhöhung, der Triumph, damit genügend angedeutet, wenn es im Protevangelium heisst, dass des Weibes Same mit der durchstochenen Ferse noch den Schädel der Schlange zu zertreten vermag.

Blicken wir zurück, so redet das Protevangelium von einem Menschen, der nächst Gott dem Weibe ausschliesslich seinen irdischen Ursprung verdankt; es redet von einem Menschen, der an Stelle der Ersteltern den Kampf mit der Schlange aufnimmt und den Sieg, die Erhöhung davonträgt, kurz von einem Menschen, dem Leiden zuvor und Herrlichkeit darnach zu Theil wird. Damit sind nun

alle Anforderungen, welche Gottes Gerechtigkeit an das gefallene Elternpaar zu stellen hatte, erfüllt. Von einem aus dem Weibe gewordenen Sohne dieses Weibes ist die ursprüngliche Position, welche die Ersteltern in muthwilliger Uebertretung aufgegeben, wiedereingenommen und wiedererworben. Im Kampfe mit der Schlange, in diesem einzigartigen Zweikampfe, erduldet der Weibessame alle Anläufe dieser Schlange (Satan's), ja selbst dem höchsten Leiden, welches die Schlange (Satan) anthun kann, selbst dem Tode unterzieht der Weibessame sich. Alles geschah an Stelle der Ersteltern, für sie trat er als Stellvertreter ein und liess alle Wunden und Schläge, die den Ersteltern gebürten, sich anthun bis zum Tode.

Als ein wahrer Mensch von wundersamer Geburt und mit wundersamer Machterweisung ausgerüstet, tritt uns demnach der Weibessame entgegen. In die Sphäre, in das Zelem der Menschen wird er auf wundersame Weise eingereiht und sein Werk geht dahin, dass er den Fall der Ersteltern annullire und demnach Alles wiederherstelle. Ein solches Wesen kann nun das Weib offenbar nicht aus sich heraus setzen und es selbstständig aus sich heraus gebären; Gott kann dieses einzigartige Wesen auch nicht aus Nichts nach Leib und Seele ins Dasein rufen, wie vormals den Erstmenschen. In beiden Fällen würde ein willkürliches, ein alles Zusammenhangs entbehrendes Verhältniss zwischen den Ersteltern und dem Samen des Weibes entstanden sein. Gott hätte auf magische Weise eine Erlösung und einen Erlöser hervorgezaubert, und gar willkürliche Faktoren hätten da zur Erlösung mitgewirkt. Von den Engeln aber konnte dieser Same des Weibes noch weniger herstammen, denn ein Engelwesen ist nicht im Bilde Gottes in der Weise geschaffen wie der Mensch, und der Uebergang eines Engels in menschliche Natur wäre also ein durchaus nicht motivirter. In allen genannten Fällen wäre auch keine Garantie vorhanden, dass des Weibes Same

wirklich den Kampf mit der Schlange zum Sieg hinausführen werde. So bleibt keine andere Rangordnung, aus welcher der Weibessame hervorgegangen wäre, als die göttliche selber. Göttlichen Wesens, vom Himmel (*ἐξ οὐρανοῦ* — 1 Cor. 15, 47), muss der Weibessame sein. Und das bestätigt denn auch Eva in jenem merkwürdigen Ausruf bei der Geburt Kain's: »ich hab' erlangt einen Mann, den Jehova« [8]) (Gen. 4, 1). Geblendet von der herrlichen Gestalt Kain's bricht Eva mit der Vermuthung hervor, dieser dürfte wohl der ihr verheissene Sohn sein, der zugleich Jehova genannt werden müsse. Sie macht es wie nachmals Thamar (Gen. 38, 27—30), welche der Hebamme beistimmt und den Serach, den Aufgang, zum Erstgebornen erwählte, wogegen sie den Perez, den Riss, verwarf. Aus

8) Wir gehen hier zurück auf die an unserer Stelle unantastbare Uebersetzung Luther's, indem wir übersetzen: »ich hab' erlangt (erworben) einen Mann, den Jehova.« Es ist durchaus keine andere Auffassung zulässig; auch die Fassung des אֵת als Präposition, welche eine hülfreiche Begleitung und Gesellschaft ausdrückt (= una cum), ist zu verwerfen, wenn gleich sie die scheinbarste ist. Denn in den angeführten Parallelstellen Gen. 39, 2. 21; Num. 14, 9 lautet es: »Gott war mit Joseph.« und »Jehova ist mit uns.« Somit hätte an unserer Stelle stehen müssen קָנָה יְהוָה אִתִּי; denn immerdar steht in dieser Phrase, wo אֵת s. v. a. mit Hülfe ist, der Helfer voran und der einer hülfreichen Begleitung Bedürftige folgt mit אִתּוֹ nach. Es hilft hier nicht, sich mit Tuch und v. Hofmann auf 1. Sam. 14, 45 zu berufen. Denn 1) diese Stelle bewiese höchstens, dass עִם auch den Helfer einführen könne, wodurch für אֵת nichts zwingend bewiesen wird; 2) wird doch auch 1. Sam. a. a. O. עִם־אֱ wenigstens vorangestellt und 3) ist die Rede dort eine etwas ungestüme und kecke, so dass man füglich eine Uebertreibung daselbst statuiren darf, gemäss welcher Jonathan dem Herrn geholfen haben sollte. Ein aufgeregtes Volksbewusstsein stösst jene Worte hervor. — Schon der Syr. und Jonathan fassen unsere Stelle (Gen. 4, 1) ähnlich auf.

Serach kam jedoch Achan (Jos. 7, 1), aus Perez ging Christus hervor (Matth. 1, 3).

Also wahrer Mensch und wahrer Gott ist nach der Erkenntniss der Ersteltern der Ueberwinder der Schlange gewesen. Durch Leiden, ja Todesleiden dringt er hindurch zum Sieg. Und da verstehen wir jenen nun folgenden freudigen Ausbruch des Glaubens Adam's, mittelst dessen er das dem Tode verfallene Weib Mutter alles Lebendigen nennt. Nicht eine triviale, naturhistorische Erkenntniss soll dieser Ausruf mittheilen, nein vielmehr die Wahrheit kündet unser Erstvater aus, dass in Folge des Vorhandenseins jenes Weibessamens Eva nicht mehr eine Todte, sondern eine Beleberin, ja eine Mutter alles dessen, was durch das Evangelium zum Leben kommt, geworden ist. Und diesen Glauben rechnet Gott mittelst eines symbolischen Hergangs dem Adam als Gerechtigkeit an (3, 21).

Aehnlich wie der Eva erging es Adam. Ihm wird die heilig ernste Anerkennung Gottes zu Theil, dass Adam geworden »wie unser Eins« (auch) in seinem Wissen um Gutes und Böses. Er ist es geworden, war es also soeben noch nicht, wenn er es gleich einst gewesen nach Gottes Schöpfung (1, 26). Dem Glauben an das durch Gottes Evangelium wiedergebrachte Leben rechnet Gott dem Erstmenschen so hoch an, dass er ihn als wiederum theilhaftig geworden der דְּמוּת, der Gleichheit, Gottes erklärt.

Ein erhabenes Evangelium entwickelte sich vor unseren Augen. Was die Apostel nachmals gehört haben, was sie gesehen haben mit ihren Augen, was ihre Hände betastet haben — dieses Wort des Lebens ist schon hier vorhanden (vergl. 1 Joh. 1, 1). Es ist vorhanden in seinen grossen Grundprinzipien, vorhanden sind die Grundlineamente des Evangeliums Jesu Christi allesammt in den wenigen Zeilen des Protevangelii. Und warum auch nicht? Lässt sich doch kein Grund absehen, warum Gott den aus ihrem voll-

kommenen Stande herausgetretenen Erstmenschen auch nur den kleinsten fundamentalen oder substanziellen Bestandtheil des Evangelii hätte vorenthalten sollen! In geistlichen Dingen war bei den Ersteltern ganz dieselbige Lücke auszufüllen wie bei den Lesern der Evangelien und Briefe; die Letzteren brauchten der Substanz nach keine andere Erlösung als die Ersteren; wie sie denn auch keine andersartige Sünde und keinen verschiedenartigen Gott besassen. Und das ist noch besonders hevorzuheben, dass wie die Hörer des Evangeliums stets sich gleich blieben betreffs der geistlichen Bedürftigkeit, so auch Gott, der Geber des Evangeliums, von Anfang an sich gleich blieb betreffs der Gaben zur Ausfüllung dieser Bedürftigkeit. Wollte man Gott diese Stetigkeit in der Offenbarung evangelischer Wahrheiten absprechen, so müsste man leugnen, dass Ihm das Evangelium, das da von Jesus Christus handelt, völlig präsent gewesen und als ausgemachte Sache bewusst gewesen sei (im Widerspruch mit Apostelg. 15, 18). Aber dann würde man Gott hinsichtlich der Hervorbringung seiner geistigen Schöpfungen hinter einem genial producirenden Dichter zurückstehen lassen. Schweben doch jedem wahren Dichter alle Momente seines Werkes vor Augen; findet doch bei einem grossen Dichter eine Hervorbringung im Ganzen Statt, lange bevor noch die besonderen Theile klar vor seinem inneren Auge liegen. Wie dürften wir da Gott solche Hervorbringung im Ganzen, die sofortige Hervorbringung des ganzen Evangeliums absprechen? Wie dürften wir wähnen, dass hier, wo die Todesnacht der Ersteltern dringend eine erleuchtende Heilsbotschaft erheischte — dass da Gott nur in partieller, und nicht in allumfassender Weise seinen Heilsrath enthüllt. Fürwahr wäre diese erste Kundgebung seines Heilsrathes eine partielle gewesen; oder auch nur eine vage, z. B. eine mit Absehen von der Einzelpersönlichkeit des Erlösers geschehende: so wäre jedes neu sich ansetzende Erkenntniss-

moment ein atomistisch den schon vorhandenen sich anreihendes, aber nicht ein organisch mit dem Protevang. zusammenhängendes zu nennen. So würde dann, um ein Beispiel statt vieler zu nehmen, jenes weltgeschichtliche Moment, dass der Erlöser ein Individuum und nicht ein Collektivum sei, zu einer atomistisch dem früheren Erkenntnissbestande sich anreihenden, nicht aber zu einer im Heilsrathe Gottes schon wurzelhaft vorliegenden Wahrheit werden. Und dazu wäre es dann noch schwer denkbar zu machen, wie denn die Idee von der Einzelpersönlichkeit des Messias in der Folgezeit Platz greifen konnte. Geschah dies etwa durch Uebereinkunft, durch theologische Forschung? — wir dürften keine Veranlassung zu solcher Fortbewegung der Messiasidee vom Collektivum zum Individuum finden. Und Gott hatte doch den wenigsten Grund, diese hochwichtige Wahrheit, die er Adam verschwiegen haben soll, Späteren zu offenbaren. Oder that Gott dies etwa, weil es dem Adam verständlicher sein musste, wenn es hiess, dass ein von ihm stammendes Collektivum ihn retten werde aus der Gewalt der Schlange, als wenn es hiess: ein dem Weibe auf wunderbarem Wege geschenkter Same nehme den Zweikampf auf und führe denselben siegreich hinaus? Pelagianischer war jene erste, jetzt so beliebte Fassung des Protevangeliums wohl, aber ob auch leicht fasslicher, ob zweckdienlich, ob irgendwie tröstlich? Sollte nach Gottes Rath in der That ein Vater dasjenige von seinen Nachkommen erwarten müssen, was er selbst während seines Standes im Bilde Gottes nicht zu leisten vermochte?

Bleiben wir vielmehr dabei: in den Tönen, mit welchen die Heilsbotschaft von dem Erlöser Jesus Christus im Paradiese eingeleitet wurde — in den gleichen Tönen erschallt dieses Evangelium bis ans Ende der Tage. Kurz vermöge dieses Protevangeliums ist eine neue Schöpfung angebahnt, in welche Trümmer jener alten, durch Adam dem Todeszustande anheimgegebenen Schöpfung hinüber-

gerettet und zusammengefügt werden zu einer Behausung Gottes. Auf den Ruinen der alten Welt erhebt sich ein neues Gebäude, dessen Steine sich zusammenfügen kraft des schöpferisch wirkenden Wortes dieses Protevangeliums, welches nicht leer zu Gott zurückkehrte, sondern es thut, was Gott beliebte, und vollbringt, wozu Gott es sandte (Jes. 55, 11).

Jede nachfolgende evangelische Verkündigung ist nun streng nach den Grundlineamenten des Protevangeliums gezeichnet. Jedes spätere Wort evangelischen Inhalts ist ein Nachklang jenes ersten Wortes; es wächst eine jede ἐπαγγελία der Folgezeit aus dem soeben betrachteten wurzelhaften, grundlegenden Evangelium hervor. Und neben dieser Reproduktion des ersten Evangeliums in und mittelst des Wortes, geht noch eine zweite her. Wir meinen die Reproduktion des protevangelischen Erlösers durch Personen, durch persönliche Nachbildungen. Es bildet nämlich das triebkräftige, unfehlbar seinen Zweck verfolgende und durchsetzende Wort Gottes sich auch Verkörperungen (Anbildungen) seines Inhalts. Um sein Evangelium aufrecht zu erhalten durch den Lauf der Jahrhunderte, hat Gott Sorge getragen: dass nicht bloss der Wortlaut des Protevangeliums reproducirt werde, sondern auch der thatsächliche Inhalt durch entsprechende thatsächliche Nachbildungen sich stets regenerire. Weil eben Gott Alle, die dem Tode entrinnen sollen, auf den Grund des paradiesischen Evangeliums hinweist und auf ihm sie auferbaut: so regulirt dieser Grund (θεμέλιος, dieser λίθος ζῶν — 1. Petr. 2, 4) schon von Anbeginn an alle auf ihm sich gründenden Bausteine (λίθοι ζῶντες 1. Petr. 2, 5) Gottes. Obschon er selbst verborgen ist, so wirkt er doch gleich den Gesetzen in der Natur, und verschafft sich Anbildungen oder Verkörperungen. Dies geschieht besonders in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, welche dann zu sichtbaren Regulativen ihrer Zeit dienen und als Stellvertreter (Repräsentanten) und An-

bildungen des unsichtbar wirkenden Grundsteins, welchen Gott im Protevangelium gelegt, anzusehen sind.

Die vielfachen Ansätze (πολυμερῶς) und die mannigfaltigen Wendungen (πολυτροπῶς), welche Gott in seinen Reden zu den Vätern zugeschrieben werden (Hebr. 1, 1), zerfallen demnach in zwei grosse Classen. Die erste Classe begreift die persönlichen und thatsächlichen Nachbildungen des Protevangeliums im Worte unter sich.

Wir beginnen mit den persönlichen Nachbildungen des protevangelischen Erretters darum, weil diese Classe von Reproductionen sich in der auf den Fall folgenden Geschichte besonders geltend macht. Nach dem Vorbilde des Protevangeliums ist nämlich das ganze erste Stadium der Menschheitsgeschichte bis zur Sintfluth formirt. Abel, der Gerechte, fällt durch die Hand des Ungerechten, Kain's (s. die Auslegung in Hebr. 11, 4; 1 Joh. 3, 12), und Kain flieht in ein selbsterwähltes Exsil, nicht nur vor Menschen, sondern auch vor Jehova. Des Weibes Same unterliegt also zunächst in der Person Abel's, aber nur um in der Person Seth's wiederaufzukommen und der Schlange zu beweisen, dass ihr dennoch der Kopf zertreten wird. Der Gerechten Geschlecht wäre nämlich nach der Ersteltern Tod untergegangen, wenn nicht Gott im 130. Jahre Adam's ihnen einen Ersatz, den Seth, gegeben hätte. In der Linie der Sethiten und Kainiten setzt nunmehr sich der Gegensatz von Kain und Abel fort; aber allmählig gehen diejenigen, welche sich »Kinder Gottes« nannten, über in die nach Adam katexochen sich nennenden Kainiten (Gen. 6, 1). Und Alles wäre abermals verloren gewesen, wie einst nach dem Falle, wenn nicht ein Einzelner, nämlich Noah, gnädige Beachtung gefunden hätte und ausgesondert worden wäre zur Fortsetzung der Linie der Kinder Gottes (Gen. 6, 8). Den Anfänger eines neuen Geschlechts verschafft Gott sich auch diesmal selber, gerade in dem Moment der höchsten Noth. Wir erinnern weiter an Sem, welcher vor seinen

zwei Brüdern zur Uebermittlung des Heils und zum Verehrer Jehova's ausgesondert wurde. Wir rechnen zu diesen persönlichen Reproduktionen, oder Nachbildern des protevangelischen Erretters auch Abraham, welcher einer sündigen Welt gegenüberstand; alsdann Isaak; ferner Juda, den Erben der Erstgeburt, hinter dem alle seine Brüder zurückstehen mussten. Auch Mose und vor allen Anderen David möchten wir zu diesen persönlichen Nachbildern oder Anbildungen des Protevangeliums im Bereich der Geschichte rechnen. Weiterhin tritt uns Salomo, endlich Serubabel, nach dem Exsil, als solche in Fleisch und Blut gehüllte Predigt entgegen, die da zeuget von der fortgehenden Kraftwirkung des Protevangeliums. Endlich die vollkommenste Nachbildung[9]) und Erfüllung des Wortes Gottes in Gen. 3 bietet Jesus Christus selbst dar. — In der Endzeit der Tage hat Gott geredet zu uns in und mittelst eines Sohnes. Geredet hat Gott damals natürlich dasselbige, was zuvor durch die Propheten bezeugt wurde: von seiner Weise und seiner Absicht die Menschen zu erlösen, von dem Mischpat und der Zedakah seiner Erlösung (s. Jes. 1, 27).

Die zweite Classe von Reproduktionen des Protevangeliums ist eine bloss innerhalb des Wortes Gottes geschehende. Derartige Heilsbotschaften, welche abgetrennt von einem Repräsentanten auf Erden, sich nur mittelst des Wortes darstellen, treten Anfangs seltener auf. Zunächst gehört freilich zu dieser Classe das Protevangelium selber. Sodann aber können wir erst wieder die Sprüche Bileam's hieher ziehen, welchen auch eine ihnen entsprechende An-

9) Vergl. Röm. 15, 8: »Christus ward ein Diener der Beschneidung, der Wahrhaftigkeit Gottes zu Gute, um zu bestätigen (zu garantiren) die Verheissungen an die Väter.« Daraus erklärt sich auch das öfter vorkommende Müssen, zufolge dessen eine That Jesu Christi (Luc. 24, 26; Hebr. 9, 26 u. a.) geschieht. Auch die Formeln ἵνα, ὅπως πληρωθῇ setzen einen zwingenden Causalnexus zwischen der Weissagung und Erfüllung (vergl. Winer S. 406—409).

bildung auf Erden in jener Zeit wenigstens fehlte. Ferner gehören zu dieser Classe solche Psalmen, welche wohl mit der Erlösung Israel's und dessen messianischen Hoffnungen sich zu schaffen machen, ohne dass jedoch dieser heilsgemässe Inhalt durch eine dem Heilsinhalt conform gemachte Person mitgetheilt würde. Wir meinen hier Psalmen wie Ps. 68, welcher, in gleicher Weise wie die messianischen Psalmen, im N. T. auf Christum ausgelegt wird (vergl. Eph. 4, 8 ff.). Nach Anleitung des Hebräerbriefes (1, 6) handelt auch Ps. 97 und nach Hebr. 1, 10 ff. sogar Ps. 102 von Christo.

Anstatt nun diese Hermeneutik z. B. des Hebräerbriefes zu verhöhnen, sollte die neuere Wissenschaft fühlen, dass sie hier ein Problem vor sich hat. Mit vollem Recht kann Paulus in Ps. 68 und der Hebräerbrief in Ps. 97 und 102 Christum verherrlicht finden. Denn eine wohlberechtigte Ergänzung finden die Psalmen, in denen sich der Erlöser im Fleische eines David und Salomo offenbart, an denjenigen Psalmen, in denen der Erlöser mit Gott identificirt erscheint und wo an Gott geknüpft wird, was jene parallel laufende Psalmenströmung an David knüpfte. Neben der Wahrheit, dass der Messias Gottes ist (nach 1 Cor. 3, 23 vergl. Luc, 3, 38 und 1 Cor. 15, 28, Hebr. 2, 11), dass er als Knecht Gottes den Willen seines Vaters thut: bleibt doch die Wahrheit unangetastet, dass Er Gott ist (Jes. 9, 5; Joh. 20, 28; 1 Joh. 5, 20 u. a.). Erstere Wahrheit illustrirt die messianische Psalmenströmung; letztere gleich grosse Wahrheit erhält die allgemein-soterologische Psalmenströmung aufrecht.

Endlich gehören die meisten prophetisch-messianischen Weissagungen dieser zweiten Classe an, gemäss welcher die Erlösung nur innerhalb des Wortes Gottes vor dem Volk lebendig wurde. Lebten doch die meisten Propheten in einer Zeit, in welcher das Protevangelium nicht mehr in ausserordentlicher Weise, durch göttlich berufene Repräsentanten, reproducirt ward. Erst Haggai knüpfte wieder diejenigen Heilserwartungen an Serubabel, welche

ehedem an David geknüpft wurden (C. 2, 22—24). Sacharja bediente sich desgleichen wieder des Hohenpriesters Josua, welcher das Volk aus dem Exsil heimgeführt, um auszukünden die Tugenden des im Paradiese Verheissenen (Sach. C. 6, 9—15).

Wir gehen nunmehr, nachdem wir längere Zeit bei dem in so vielfacher Hinsicht grundlegenden Protevangelium verweilen mussten, zur wichtigsten Vorstufe der davidischen Zeit über.

2. Die patriarchalische Verheissung: oder die erste ausserordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Väter Israel's.

Das erste Hauptglied jener thatsächlichen Nachbildungen und Reproduktionen des Protevangeliums bietet uns die Person und das Werk Abram's dar. Eingeleitet ward diese erste Verkörperung des Protevangeliums durch den Segen Noah's über Sem. Hier ward es unzweideutig ausgesprochen, dass Gott nur dem Sem gegenüber sich als Jehova beweisen wolle, als den, der da sein wird, der da kommt (ὁ ἐρχόμενος Apoc. 1, 8). Gepriesen wird Jehova, dass er Sem's Gott sein wolle, dass er an Sem beweisen wolle, dass er lebt und nicht vergessen, was er zur Erlösung der Menschen einst geredet. Japhet hat sich zunächst nur Elohim's zu erfreuen; aber auch er soll wohnen in den Hütten Sem's: denn erst, sofern er Sem eingepfropft wird, soll auch er Theil nehmen an den Segnungen Jehova's. Gleichwie nämlich ein Jesaia alle Heiden auf dem Berge Zion zum Mahle vereint sieht (C. 25, 6); und wie Sacharja (C. 14, 16) alle Uebrigen unter allen Heiden das Laubhüttenfest in Jerusalem halten sieht: so sieht Noah hier, dass Japhet einst, trotz der Ausdehnung seiner Lande, in Sem's Hütten ein Obdach wird suchen müssen.

Japhet wird von Vorrechten, welche Sem schon besass, einen Antheil sich geben lassen müssen. Ham endlich bleibt ohne positiven Segen; verflucht wird dagegen sein Sohn Kanaan. Mit prophetischem Blick schafft Noah durch diesen Fluch den Hauptfeind der nachmaligen Erben Sem's bei Seite. Kanaan's Sinn nämlich, welcher schon damals durch des Vaters Benehmen in eine falsche Bahn gelenkt worden, ging auf alle seine Nachkommen über. Dies durchschaute Noah prophetisch und legte deshalb in der Person des Stammvaters allen Kanaanitern durch diesen Fluch die Axt an die Wurzel.

Was Sem nun damit zu Theil geworden, dass auf ihn vor den anderen Brüdern der Name Jehova's gelegt worden — das ersehen wir erst an dem Semiten Abram oder Abraham.

Zu einer Zeit, wo die Kinder Sem's ihrer Prärogative nicht mehr eingedenk waren, und eine grosse Decke des Aberglaubens und Götzendienstes über alle Menschen gezogen schien — bekannte Jehova sich zu Sem und rief aus Ur Kasdim den Abram.

Es war auch hier wieder, wie 120 Jahre vor der Sintfluth und wie einst nach dem Falle, die höchste Zeit: dass Gott ein Neues auf Erden schaffe. Denn nach Jos. 24, 2 hatten selbst die Väter Israel's anderen Göttern gedient, und argen Synkretismus der Religionen finden wir noch in Laban's Haus und sogar bei Jacob's Weibern.

Geschehen musste Etwas, sonst fielen Gottes Verheissungen und mit ihm seine Wahrheit und Treue dahin. Eine Leuchte musste für das Licht der Verheissung inmitten der überhand nehmenden Finsterniss geschaffen werden. Wen aber wird es Wunder nehmen, dass diese Leuchte nach Massgabe des schon vorhandenen Lichtes gebildet ward von der göttlichen Meisterhand? Es war der natürlichste Weg, dass Gott, um das Protevangelium wieder lebendig werden zu lassen in jener Zeit, den Wahr-

heiten desselben Verkörperungen und Anbildungen verschaffte, welche reell und thatsächlich vom Protevangelium Zeugniss ablegten.

Und was uns von vorne herein ganz natürlich und weise erscheinen muss, lässt sich auch als verwirklicht in der Geschichte nachweisen. Wir können nachweisen, dass die Berufung Abram's das Höchste, nämlich die Realisirung und Reproduktion der evangelischen Gedanken Gottes für jene Zeit bezweckte.

Abram nämlich und seine Stellung in der damaligen Welt sind ganz darnach angethan, um die Wahrheiten des Protevangeliums für jene Zeit mit Fleisch und Blut zu bekleiden.

Gleichwie des Weibes Same nur in Folge eines schöpferischen Rufes Gottes zur Existenz und Wesentlichkeit kam (wenn auch zunächst innerhalb des Wortes Gottes): so ist auch Abram nur kraft eines wunderbaren Rufes Gottes zu dem geworden, der er nachmals war.

Gleichwie ferner des Weibes Same als ein Einiger dem Sündenfall ein Gegengewicht zu sein bestimmt war: so tritt Abram gleichfalls als ein Einiger (s. Jes. 51, 2) dem allgemeinen Abfall von dem Gotte Sem's, Jehova, als Gegengewicht entgegen. Und gleichwie im Protevangelium in der Person des Weibessamens aller Sieg und alle Errettung aus dem Tode localisirt worden, ganz ebenso wird jetzt in Abram aller Segen für die Nationen des Erdbodens localisirt. Alle diese Nationen werden eigentlich enterbt von Gott und aller Segen wird auf den Namen Abram's übertragen. Von Abram, welcher deshalb auch *κληρόνομος τοῦ κόσμου* in Röm. 4, 13 heisst, müssen sich die Nationen der Erde ihren Erbantheil erst wieder mittheilen lassen; zu ihm müssen sie Alle in ein Kindesverhältniss treten (vergl. Gal. 3, 29; Röm. 4, 11). »Sei ein Segen,« ruft nämlich Jehova dem Abram mit schöpferischer Auctorität zu (in Gen. 12, 2). Und damit ist nun Abram zum Se-

gensborn für die dem Fluche verfallene Mitwelt gestellt. Abram soll seiner der Segenslosigkeit unterliegenden Mitwelt den Segen bewahren und ein Zeuge dafür sein, dass noch ein Segen vorhanden für die des Segens baare Welt. Ausdrücklich sagt Jehova: »In Dir werden gesegnet alle Familien des Erdbodens;« sie erleiden den Segen gleichsam, indem auf Abram der Segen für sie, ohne dass sie gefragt werden, gelegt wird.[10]) בְּרָכָה aber und בָּרֵךְ besagen eine überwältigende Segenslast, welche zeitliches und ewiges Wohl, Vergebung der Sünden, kurz alle nur denkbaren Güter, welche dem Segenslosen abgehen, in sich befassen.

Aber Gott wirkt auch in Abram's Geschichte πολυμερῶς und πολυτροπῶς (Hebr. 1, 1). In des Patriarchen Physiognomie sollen nicht alle Lineamente des Protevangeliums zum Ausdruck kommen. Vielmehr will Gott, was von zukünftigem Heil dergestalt in Abram sich ausprägte, nun auch noch objektiv und in grösserer Fülle seinem auserwählten Liebling selber vor Augen stellen. Was subjektiver Weise schon in Abram Gestalt gewonnen, soll sich nun auch noch für Abraham in objektiver Weise gestalten. Dies geschah in der Person des Isaak, in welchem dem Abraham der von Gott bestellte Fortsetzer seines Berufs erwuchs. Nachmals, wie wir sehen werden, fand die gleiche Theilung der Reproduktion des verheissenen Heils zwischen David und Salomo statt. In Isaak trat in einer für Abraham zunächst ersichtlichen Weise ein neuer Repräsentant des Weibessamens, also ein legitimer Erbe des väterlichen Berufs, in die Welt ein. Und sofort reproduciren sich nun auch an Isaak unverkennbar die Gesichtszüge des protevangelischen Erretters. Solche Vorausdarstellung des verheissenen Heils begann bei Isaak noch vor seiner Geburt. Gleichwie der

[10]) Ueber die Modification, welche das Hitpaël mit sich bringt, s. zu Ps. 72, 17.

Weibessame, also verzog auch der Same Abraham's, Isaak, zu kommen. Ueber Hoffnung hinaus, über das bei Menschen Mögliche hinaus, mussten Beide erhofft und erwartet werden. Und Beide mussten gleichwohl vorhanden sein, sollte anders in dem einen Falle die Menschheit einen Fortbestand haben, oder sollte in dem anderen Falle dem Berufe Abraham's eine Fortsetzung ermöglicht werden. Ward dem Abraham kein Same, keine Fortpflanzung zu Theil, so zerfiel die Segensspendung, die den Familien des Erdbodens zu Gute kommen sollte, mit Abraham in den Staub.

Und als nun der Same Isaak endlich kam, da war es eine Geburt, die zwei schon erstorbenen Leibern abgewonnen ward (vergl. Röm. 4, 19 und den wiederholten Zweifel Abram's in der Geschichte). Kurz es war eine wundersame, nur auf Gottes Allmachtsruf hin zu Stande kommende Geburt, gleichwie beim Weibessamen. Ferner hatte auch Isaak, gleich dem Weibessamen, als Gegengewicht zu dienen wider die Segenslosigkeit, welcher der gesammte *κόσμος* unterworfen worden, wenn gleich auf Hoffnung, wie uns Isaak's Dasein Solches bezeugt. Isaak erhielt ja, wie Abraham, die Wahrheit aufrecht, dass noch ein Segen vorhanden für die segenslose Welt. Und als nunmehr Isaak, mit dem Abraham's Beruf und ganzes Heil stand und fiel, herangewachsen war — da muss er in den Tod, er muss sich dem Fersenstich unterziehen. Gott befiehlt, dass er geopfert werde (Gen. 22); nach der Weise der Kanaaniter und Phöniken soll Abraham seinen einzigen Sohn hinschlachten und opfern. Dieser Befehl war entweder bestimmt, Abraham des Verstandes zu berauben und ihn an seinem Gott verzweifeln zu machen, oder aber derselbe bezweckte das Höchste, nämlich Reproduktion des Protevangeliums und, was dasselbe ist, Vorausdarstellung zukünftigen Heils (*τοῦ σωτήριον τοῦ ϑεοῦ*) zum Besten der patriarchalischen Zeit. Und für letztere Tendenz dieses Befehls uns zu entscheiden, werden wir durch den unerwarteten Ausgang, welchen

diese Opferung Isaak's nahm, veranlasst. Diese glückselige Wendung des Opferhergangs drängt uns, dem ganzen Hergang eine gottwürdige und lehrhafte Tendenz beizumessen. Es sollte sich nämlich in Isaak noch mehr von den Elementen der Urverheissung reproduciren, als schon in der Person Abraham's geschehen. So ist denn die selige Wendung der Dinge die genauste Parallele zu dem siegreichen Ausgang, welcher dem Weibessamen im Protevangelium von Gott zuertheilt worden. Wie also einerseits die Opferung Isaak's den giftigen Fersenstich des Verheissenen an einem gleichfalls Verheissenen reproducirt: also wird andrerseits der Sieg des Weibessamens reproducirt durch die glückselige Wendung, welche Isaak's Opferung nahm. Daran, dass Abraham den Isaak über Erwarten hinaus wiedergeschenkt erhält, lernt dieser Patriarch kennen die Todtenauferstehung des Segensspenders, welchen Isaak, schon seitdem von ihm die Rede ist, repräsentirt. Es ward dem greisen Patriarchen dieser furchtbare Vorgang auf Morijah zu einer Parabel und zu einem parabolischen Hergang, aus dem er die Auferstehung des Segensspenders von den Todten für sich entnehmen musste (vergl. Hebr. 11, 19). Und hier auf Morijah wird nunmehr Isaak zum ersten Male von Jehova auch öffentlich und in feierlicher Weise zum Segensspender für alle Heidenvölker proclamirt (Gen. 22, 18). Die zart für Grammatik und Lexicon besorgte Kritik der Neueren würde hier wohl eher den Samen als den in Isaak vorhandenen und in die Welt gekommenen Erlöser anzuerkennen geneigt sein, wenn sie sich mehr in Abraham's Lage versetzen wollte. Abraham konnte gar nicht auf einen anderen Samen kommen, und keinen anderen Samen als Segensborn für die Heiden betrachten, als eben den einigen Isaak. Als Abraham, der gegenwärtige Segensborn für die Heiden, starb: so blieb ja überhaupt nur eine Einzelpersönlichkeit übrig, von welcher die Heiden bekennen konnten, dass sie in ihr gesegnet seien, Isaak nämlich.

Und war nicht bisher immerdar ein Einzelner nach Massgabe des Protevangeliums zur Aufrechterhaltung der Verheissungen Gottes erwählt? Wir wollen nur an Seth, Noah und Sem erinnern. Und ist nicht auch nach Isaak immerdar an einen Einzelnen die Repräsentation des Erlösers geknüpft worden? Den Einzelpersönlichkeiten Jacob, Juda, David, Salomo und endlich Jesu Christo wurden die Verheissungen zu Theil; Einzelpersönlichkeiten reproducirten im Wort und mit der That die Heilsgedanken Gottes. Ferner wird die Kritik der Neueren Mühe haben, sich über Pauli Auffassung des Wortes זֶרַע in Gal. 3, 16 (*ὅς ἔστιν ὁ Χριστὸς*) hinwegzusetzen. Der Respekt vor dem Apostel Paulus wird den Respekt vor einer Dekrete schreibenden und durch Systeme im Voraus eingenommenen Kritik sicherlich überleben. Und in der That dürfen wir dem Apostel nicht etwa eine spitzfindig rabbinische Auslegung in Gal. 3, 16 zur Last legen. Paulus ist vielmehr nach gesunder Auslegung im vollen Recht, wenn er ausser dem einigen Abraham auch noch einem gleichfalls individuell zu fassenden Samen des Patriarchen die Verheissungen ertheilt sein lässt. Wer stand in jener Zeit neben Abraham und wem wurden ausser Abraham die Verheissungen, ein Segen für die Heidenvölker zu sein, noch zugesagt — als eben Isaak? Und war Isaak in Folge seiner bisherigen Schicksale schon geeignet, um die Lineamente des paradiesischen Erlösers zu reproduciren, oder eine Vorausdarstellung Christi zu sein — warum soll er es denn nicht auch in dem Punkte der Verheissung sein? Warum soll er nicht als Same Abraham's denjenigen Samen vorausdarstellen und eine Verkörperung (oder Anbildung) desjenigen Samens sein *ᾧ ἐπήγγελται*, welchem die Verheissung geworden ist, Christi nämlich? (Gal. 3, 19.) [11]) In Isaak sieht also Paulus mit Fug und Recht Christum, denn abgesondert von

[11]) Das Sätzchen *ᾧ ἐπήγγελται* (Gal. 3, 19) ist offenbar s. v. a. *ᾧ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι* in V. 16 (vergl. Meyer z. d. St.).

Christus und abgelöst von seinem hohen Berufe war Isaak ein armes und schwächliches Geschöpf. Dass nun ferner der hohe Apostel זֶרַע individuell fasst, ist ihm nicht als ein Fehler zur Last zu legen. Gar fein vielmehr macht Paulus seine Leser mit den Hülfsmitteln, welche ihm die griechische Sprache darbot, darauf aufmerksam: dass σπέρμα (זֶרַע) als Singular zu fassen sei. Darauf nun, dass ein Plural von זֶרַע im Sinne von Nachkommen im alttestamentlichen Codex nicht vorkomme, nimmt der Apostel gar keine Rücksicht. Ihm ist es genug, wenn nur זֶרַע auch (wie σπέρμα und z. B. das latein. progenies) von einem Einzelwesen ausgesagt werden kann. Paulus will seine Leser Nichts über den usus und die hebräische Declination von זֶרַע lehren: sondern er will denselben mit griechischer Feinheit beibringen, dass Gott sein Heil nicht etwa an eine chaotische Pluralität von Menschen (an ein Collektivum) geknüpft habe, sondern an ein erhabenes Einzelwesen, welches da Christus ist. Dass nun aber in der That זֶרַע ein Einzelwesen besagen kann, beweisen Stellen wie Gen. 4, 25; 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 7, 12; 1 Chron. 17, 11 (vergl. oben S. IX).

Den vom Vater empfangenen Segen, welcher ja Alles enthielt, was ein Segensloser an geistlichen und irdischen Gütern sich nur wünschen mag, übertrug Isaak, wenn auch wider seinen Willen, so doch gemäss der Verheissung Gottes (s. Gen. 25, 23 vergl. Röm. 9, 10—12) auf Jacob. Dies geschah nach dem Bericht von Gen. 27, 27—29. Auf dem vorausgehenden natürlichen Segensgrunde erhebt sich hier das geistige Segensmoment, dass Völker dem Jacob dienen werden und Nationen ihm huldigen. Also diese huldigende Handlung, durch welche Heidenvölker sich als in Abraham's Samen gesegnet anerkennen werden, wird jetzt auf den Patriarchen Jacob bezogen. Offenbar muss nun auch Jacob Repräsentant des verheissenen Erretters sein. Jacob war es eben, welcher für jene Zeit die Bestimmung des Segens

Abraham's für alle Familien des Erdbodens darstellte. Jacob seinerseits leitete die soterlogische Idee von einer Huldigung der Heiden weiter; er vererbte sie zunächst auf Juda. Auch darin folgte Jacob nämlich dem Beispiele seiner Väter, dass er den Segen Abraham's auf einen seiner zwölf Söhne übertrug. Wer aber von diesen Söhnen den Segen Abraham's mitgetheilt erhielt, der musste selbstverständlicher Weise, gleichwie vor ihm Abraham, Isaak und Jacob, das Haupt seines Volkes werden. Und deshalb sorgte Jacob in seinem letzten Worte, welches er an Juda richtete, dafür, dass dieser zur Uebernahme des Segens Abraham's Auserwählte zugleich der königlichen Würde, der Führerschaft innerhalb seines Volkes, vergewissert werde.

Als Erbe des Berufs der Väter erhält nun auch Juda in Gen. 49 eine Charakteristik seiner Person wie seiner Zukunft, welche ganz darauf angelegt ist, um ihn als Repräsentanten des Erlösers und seines Werkes erkennen zu lassen. [12]) Wie vormals in Isaak so reproduciren sich nun auch in Juda's Person nicht zu verkennende Elemente des protevangelischen Erretters. [13])

[12]) Diese Charakteristik ist durchaus keine dem Juda aufgedrungene und fremde; sondern Juda war in der That also veranlagt und geistig disponirt. Desgleichen richten sich ja auch alle anderen Sprüche Jacob's in Gen. 49 nach der Physiognomie der Stammväter. Gott hat sich Juda, wie überhaupt alle seine Werkzeuge, wohl zu zubereiten gewusst.

[13]) Die testamentarischen Worte Jacob's an Juda lauten: »Juda Du! Dich werden preisen Deine Brüder; Deine Hand ruht auf dem Nacken deiner Feinde; es beugen sich Dir die Söhne Deines Vaters. Ein junger Löwe ist Juda, von Beute, mein Sohn, bist Du aufgeschossen (vergl. Jes. 53, 2); — er liegt da und lagert wie ein Löwe, wie eine Löwin: wer wird ihn aufjagen!? Nicht wird weichen das Scepter von Juda und der Befehlshaberstab aus mitten seiner Füsse, bis dass Schiloh kommt und diesem der Gehorsam der Völker (zu Theil) wird. Er bindet an den Weinstock seinen Esel

Erstlich ist Juda's Geburt gleich der Isaak's und gleich der des Weibessamens eine vor allen seinen Brüdern ausgezeichnete. Nach Gen. 29, 35 sagte Lea bei Juda's Geburt: »jetzt (diesmal) will ich den Jehova lobpreisen« — und es folgt: »darum nannte sie seinen Namen Jehuda« (d. h. Er werde gepriesen, nämlich Gott). Also der gläubig von der Mutter Lea erwartete und unter dem Lobpreise Jehova's Geborne, wird zum Erben des Berufs Abraham's auserkoren.

Sodann gleicht Juda seinen zwei Ahnen Abraham und Isaak, sowie auch dem Weibessamen, insofern, als auch er ein Gegengewicht bildet wider die des Segens entbehrende und nunmehr immer feindlicher gegen Juda's Brüder auftretende Welt. Seine zum Volk heranwachsenden Brüder schaart er um sich und hält sie zusammen. Wie er einst als löwenmuthiger Bürge vor Jacob und Joseph für Benjamin eingestanden, so schützt er auch fort und fort seine Brüder, deren geistiger Herrscher er schon stets gewesen; musste doch hinter ihm Ruben wiederholt zurückstehen.

Ferner gleicht Juda darin seinen Ahnen und nicht zum wenigsten auch dem Weibessamen: dass auf ihn alle seine Brüder dankend hinweisen und ihn mit Dank erheben. Alle seine Brüder verhalten sich zu ihm als Empfangende, von ihm fliesst auf sie über der Sieg und der Segen: vor Juda beugen sich alle seine Brüder. Und deutlich reproducirt sich nun in der Person Juda's 1) das löwenmuthige, siegreiche Kämpfen, der löwenhafte Charakter des verheissenen paradiesischen Erretters und 2) der siegreiche Ausgang des protevangelischen Erretters, welcher hier unter dem Bilde des siegestrunkenen friedlichen Genusses dargestellt ist.

und an die Edelrebe sein Eselsfüllen; er wäscht im Wein sein Gewand und in Traubenblut seinen Mantel; trüber sind die Augen als Wein, weisser die Zähne denn Milch.«

Jenes erste Moment der Verheissung veranschaulicht die Darstellung Juda's unter dem Bilde eines von Beute aufgeschossenen, unnahbaren Löwen. Hier ist zuerst die Rede von dem Löwen aus dem Stamme Juda's, der da Christus ist nach der Apocalypse (C. 5, 5). Als ein Löwe tritt Juda ein für seine Brüder wider alle ihre Feinde. Bis dass Schiloh kommt und dann diesem der Gehorsam der Völker zufällt, sollen die Insignien der Herrschaft nicht von Juda weichen. Bis dass Einer kommt, der sich katexochen Schiloh, Erlöser,[14]) nennen wird, soll Juda und nach ihm der jedesmalige Erstgeborne[15]), oder der von Gott ausdrücklich an die Stelle des Erstgebornen Erkorene[16]) die Erbschaft Abraham's antreten und die Repräsentation des verheissenen Erlösers fortsetzen. Dass nun Schiloh aus Juda's Stamm sein wird, ja dass er der Vornehmste und der Gipfelpunkt seines Stammes sein werde, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Erstlich sollen ihm die Stämme gehorsam zufallen, gleich wie vorhin dem Juda die Brüder sich beugten. Auf ihn also wird die Huldigung übertragen, die vorher Juda entgegengenommen. Zweitens ist keinem anderen Stamm die Uebernahme der königlichen Herrschaft nach Juda zugesagt worden. Schiloh (von שָׁיל lösen) wird offenbar sogar dem Namen nach in Jehoschua = Jesus (von יָשַׁע »aus der Enge in die Weite führen«) reproducirt (besonders nach Auslegung des Namens in Matth. 1, 21). Schon diese Fassung des Schiloh, als eines, der da Juda's Insignien und Beruf erben soll, zwingt uns nun aber, die עַמִּים noch in einem weiteren Sinne zu fassen. Als Erbe Juda's ist Schiloh zugleich Erbe

[14]) Vergl. Delitzsch z. Gen. 49, 10, welcher eine richtige Ableitung neben einer freilich falschen Deutung des Schiloh-namens liefert (s. dagegen Knobel im Comm. über die Gen. S. 366).

[15]) Diese mit dem Segen Abraham's betrauten Erstgebornen oder Auserwählten Gottes zählt Matth. C. 1 auf.

[16]) Wie z. B. David und Salomo und vor ihnen schon Jacob.

Abraham's, Isaak's und Jacob's. War nun diesen drei Ahnen die Huldigung und die Anerkennung von Seiten der Heiden zugesagt — wie sollte da nicht auch hier der Ausdruck עַמִּים die Heiden mitumfassen? Mithin umspannt עַמִּים alles was sich עָם nennen kann, sei es die 12 Stämme (Richt. 5, 18), oder aber alle Heidenvölker der Erde. — Was den Namen Schiloh selber betrifft, welcher aus Jacob's Munde in ganz unvermittelter Weise und im Vorbeigehen gleichsam hervorquillt, so muss derselbe offenbar ein schon seit längerer Zeit ausgebildeter und heilig gehaltener Name gewesen sein. Eine in Jacob's Hause gangbare Bezeichnung des Erlösers haben wir an diesem Eigennamen vor uns. Und wie streng persönlich dieser Name zu fassen sei, wollen wir zum Schluss noch in der Kürze aus Ezechiel 21, 32 beweisen. Es ist anerkannt, dass Ezechiel hier dem König Zedekia gegenüber, den Eigennamen Schiloh umbiegt und paraphrasirt. Ezechiel weist dort, im Gegensatz zum Zedekia, auf einen anderen König »der die Gebür habe«. Wohl auf Veranlassung dieser uralten Umbiegung unseres Wortes bei Ezechiel haben LXX und die chald. Targume שלה = שֶׁלּוֹ gelesen und übersetzt. — Nur beiläufig jedoch ist hier von einem Schiloh aus Juda's Stamm die Rede; nur als terminus ad quem der Herrschaftsstellung Juda's wird hier auf das Eintreten eines Schiloh katexochen hingedeutet. [17]) Die Art dieses Schiloh lernen wir hier nur dann kennen, wenn wir ihm beimessen und auf ihn übertragen, was Jacob zunächst in der Person Juda's localisirt hat. — Der prophetisch blickende Jacob bleibt auch beim Schluss seiner Rede noch immer bei Juda's Person stehen. In ganz unvermittelter Weise berührt er nämlich ein zweites Element der Urverheissung, welches Juda desgleichen reproduciren soll. Zu jenem ersten Gepräge, welches an Juda

[17]) Zu vergl. ist die gleichfalls im Vorbeigehen geschehende Erwähnung des σπέρμα in Gal. 3, 19.

zu Tage tritt, zu dem löwenmüthigen Kampf, tritt noch ein zweites Gepräge in Jacob's Rede hinzu, nämlich der siegestrunkene Genuss. In einem Lande wird Juda nach dem Kampfe ausruhen, welches so reich ist, dass man daselbst seine Esel an Weinstöcke bindet. Ja so überströmend von Wein ist Juda's Land, dass er sein Gewand mit Wein wäscht, des köstlichen Geruches halber. Und träumerisch ruhig, gleich dem dunkelrothen Weine, werden Juda's Augen anzuschauen sein, tiefem Frieden dahingegeben, tiefen Frieden reflektirend. Sie werden nicht unheimlich funkeln und schillern gleich des Löwen Auge im Kampfe.[18])

Wir sind nunmehr auf progressivem Wege wiederum bei Juda angelangt und, bereichert durch die Kenntnissnahme von den früheren, Heil verheissenden Aussagen Gottes, lernten wir die Tiefe und den Umfang des letzten Wortes, welches Jacob an Juda richtete, kennen.

Wir gehen nun sofort über zu David, zu diesem Sohne Juda's, der des Stammvaters messianisches Gepräge in ganz ausserordentlicher Weise reproducirt. Damit aber, dass David Juda's messianisches Gepräge wieder zum Abdruck und zur Geltung brachte, reproducirte dieser König, wie wir nun wissen, zugleich des paradiesischen Erretters Gepräge.

Somit eröffnet sich uns in der Person David's

3. Die zweite ausserordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Könige David und Salomo.

Schon in David's Lebensumständen reproducirt sich abermals das Gepräge des protevangelischen Erretters. Ganz

18) Dass Juda ein reiches Weinland besessen und solche Vortheile in reichem Masse geniessen konnte, steht bei den neueren Exegeten zu lesen. David und besonders Salomo genossen diese Friedensgüter nach dem Leiden.

besonders aber bieten uns die messianischen Psalmen, welche zu erklären ja unsere Aufgabe ist, dieses Gepräge dar. Was die Geschichte als Rohstoff bietet, verarbeitet das Psalmlied zu durchsichtigen Zeugnissen von David's messianischer Berufsstellung. Die Idee, die Quintessenz der Geschichte, welche sich mit David begab, finden wir in dem Psalmgesang niedergelegt. Von Neuem durchlebt David im Psalmliede die ihm zugestossenen Schicksale und dieselben erhalten hier eine derartige Verklärung, dass sie fortan als evangelische Zeugnisse selbst für Jesus und die Apostel ihre Gültigkeit haben. Und mit Recht: denn das Zeugniss von dem für die Menschen bestimmten Heil will eben zu dieser Zeit in keinen anderen Rahmen und unter keinen anderen Ausdruck gebracht werden, als in den durch David und sein Psalmwort dargebotenen Rahmen und Ausdruck. Der Messias, der Erlöser, will zu dieser Zeit in keiner anderen Gestalt sich finden und ergreifen lassen, als in der in und mit David gegebenen. Liess der Erlöser sich einst in den wenigen Worten des Protevangeliums finden; war er sodann in der Person Abram's und Isaak's zur lebendigen und kräftigen Manifestation seiner selbst gelangt: so will er nunmehr durch David hindurch sich zu seinem Volke neigen mit freundlichen Worten und tröstlichen Worten.

Betrachten wir zunächst in aller Kürze die grossen Umrisse der Lebensgeschichte David's, so bietet sich wie von selbst auch hier eine Anzahl von Anklängen und Reproduktionen des paradiesischen Evangeliums, gleichwie bei Juda, Isaak und Abraham, dar. — Wunderbar ist David's Zubereitung zu dem ihm anvertrauten erhabenen Beruf gewesen. Nur zufolge eines abermaligen Allmachtsrufes Gottes trat auch dieser Repräsentant des verheissenen Erretters an das Licht. Wie einstmals Abram, so kam auch nunmehr David aus der Dunkelheit, aus einer winzigen Stadt, aus dem abgehauenen Stamme Isai's (= Jes. 11, 1) hervor. Von den Schafhürden holte ihn Gott und setzte

ihn zu einem ganz neuen Anfang durch die Salbung Samuel's (vergl. 1 Sam. 16 und Ps. 78, 70. 71). Und wie sowohl des Weibes Same als auch dessen Nachbildungen, David's berühmte Ahnen, einer in widergöttlicher Weise hervortretenden Richtung, einem klaffenden Nothstande der Gegenwart, gegenüberzutreten hatten: so ward auch David einem unermesslichen Uebelstande der damaligen Zeit als Gegengewicht gegenübergestellt. Das Volk Israël nämlich hatte in falscher Gesinnung einen König Gotte abgerungen (vergl. 1 Sam. 8). Mit Berufung auf das Beispiel der Heiden und mit ungestümer Verwerfung aller Gegenvorstellungen Samuel's, erzwangen sie sich einen König. Ob aus Juda, oder aus Benjamin — das gilt dem Volke gleichviel; nur einen König verlangte es, der vor Israël herziehe, wenn dasselbe seine Kriege führe (1. Sam. 8, 20). Und in der That erhielt das Volk einen König, und zwar einen Solchen, wie es ihn gerne hatte: »er war eines Hauptes länger denn alles Volk.« Aber Saul war aus Benjamin: er war, wenn gleich von Gott gegeben, so doch zugleich Gotte abgerungen.

Diesem klaffenden Nothstande gegenüber, stellt Gott selber in David's, des Judäers Person, ein eminentes Gegengewicht auf. Dem gesetzmässig erwählten, dem von Gott und allem Volke anerkannten Könige Saul, stellt Gott einen jungen Hirten aus Juda's Stamm gegenüber.

Und wozu kam der junge Hirte aus Juda's Stamm? Er kam um, allen Ansprüchen eines Saul zuwider, das Erbe der Väter anzutreten, ein Erbe, welches nach Gen. 49 mit der königlichen Würde verbunden war. Dieses Erbe der Väter, Abraham's vor Allen, war ja aber, ein Segensborn zu sein für die Brüder und überhaupt für alle Familien des Erdbodens. Also ein Same Abraham's gelangt in diesem Hirten auf den Höhepunkt seiner Zeit und übermittelt den Brüdern den Segen und versichert die Welt von dem Vorhandensein eines göttlichen Segens auch für sie. Weiter

realisirt sich in David von Neuem die dem Sem ertheilte Zusage, dass Jehova sich zu Sem als desselbigen Gott bekennen wolle. Vor Allem aber kam in diesem Hirten, wie einst in seinen Ahnen, der Weibessame und sein Werk zur Geltung. Mittelst dieses Hirten ward der im Volke Gottes mächtig wirksamen alten Schlange und ihrem Samen einmal wieder öffentlich, nachdem Gott lange im Stillen fortgewirkt, der Beweis geliefert, dass ihr Haupt trotz alles scheinbaren Sieges dennoch werde zertreten werden (ein Urtheil, welches schon das Protevangelium der Schlange zuertheilte). Und mehr noch, noch greifbarere Elemente der früheren Verheissungen reproducirten sich in David's Person. Wie einst Isaak in den Tod musste, und wie der Weibessame den Fersenstich erleiden musste: so ist auch David, von der Zeit seiner Salbung an, von einer unermesslichen Fluth des Leidens überströmt worden. Leiden sind die nähere Aussicht, welche auch David's Geschichte bietet. Dieses Leiden brachte über ihn Saul und sein Anhang. War gleich Saul einstmals unter den Propheten gewesen, so war er dennoch allmählig zu dem Samen herabgesunken, welcher sich durch die Schlange fort und fort bestimmen lässt.

Jedoch gleichwie von dem Weibessamen ein siegreicher Ausgang des Kampfes mit der Schlange ausgesagt wird, und wie Isaak von den Todten zurückgenommen wurde durch Abraham: also ist nach den Leiden zuvor, Herrlichkeit darnach auch David zu Theil geworden. Diese Herrlichkeit, dieser Stand der Erhöhung, ward David zu Theil, als seine Salbung endlich zur Geltung kam und er als König anerkannt wurde. Zu einer dauernden Ruhe im Leben kam es aber auch dann nicht: David musste abermals und noch viele Male untergehen im Leben, um alsdann wiederum eine herrliche Auferstehung und Erhöhung zu feiern. Joab, dieser echt pharisäische Charakter, plagte ihn fortwährend; Ahitophel und Absalom suchten, der Eine durch List,

der Andere durch Gewalt, dem David die Krone aus den Händen zu winden. Und endlich versuchte noch Adonia eine neue Zeit unsäglichen Leidens auf David herabzubeschwören, als er den König der Verheissung, Salomo, zu enterben trachtete. Kurz vor dem Ende David's brach diese höchste Leidensnacht über den vielgeprüften König herein. Aber den Sieg hat David nach all seinen Leiden dennoch gefeiert, als Salomo gekrönt worden und, in der Person Salomo's, David's Beruf den von Gott erkorenen Nachfolger erhalten.

Bevor wir zur Classificirung der diesen Rohstoff der Geschichte in verklärtem Lichte darstellenden Psalmen übergehen, müssen wir noch einem Missverständniss vorbeugen.

Wir möchten nämlich davor warnen, die Reproduktion und Repräsentation des paradiesischen Erlösers, von der schon oft die Rede war, nicht als eine äusserliche und als eine mit bewusster Nachahmung Statt findende anzusehen. Nicht mit Intention und nicht gleich einem Mimen repräsentirte und reproducirte z. B. König David den verheissenen Erretter. Nein, David ward gemacht zu dem, was er war; er machte sich nicht selbst zu Etwas und er berief sich nicht selber zu einem so erhabenen Amte. Die von Gott geleitete und gewirkte Geschichte, die ganze Führung David's, brachte es von selbst mit sich, dass dieser König aus Juda's Stamm Schicksale erlebte, welche für ihn und seine gläubigen Reichsgenossen so deutlich von Gottes Gebür und Weise zu erlösen redeten, wie das Protevangelium für Adam, und für uns die Geschichte des Leidens und der Auferstehung Christi redet. Kam ja doch hier nicht ein beliebiger König innerhalb eines beliebigen Volkes zur Anerkennung. Sondern innerhalb des den Segen Abraham's bewahrenden Volkes Israël steht ein König auf, der die Spitze dieses Volkes und ein Gipfel ist, auf

den die Verheissung Gottes ein grelles Licht wirft. Alles was dieser König nach Weise aller ihm gleichen Menschen litt; Alles was er subjektiv erlebte: war wegen der exceptionellen Stellung dieses Königs von grossem objektivem Werthe. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn dieser Gipfel seines Volkes, wenn dieser König David, im Lichte des ihn bestrahlenden Verheissungswortes Gottes allgemein angeschaut ward. Wie dürfte es uns befremden, dass die gläubigen Reichsgenossen dieses Königs von ihm erwarteten, was frühere Generationen von des Weibes Samen, von Abram, Isaak und Juda erwartet hatten: wir meinen den Sieg über die Schlange, ein Vollmass des Segens wider ihre Segenslosigkeit, oder aber Schutz wider alle Feinde. Wer vermöchte auch nur daran zu zweifeln, dass diese wahren Reichsgenossen David's an ihrem Könige hingen, dass sie David's Leiden zuvor und seine Herrlichkeit darnach zu ihrem eignen innersten Leben in die engste Beziehung setzten? Mit ihm, dem Herzoge ihres Heils, dem Gewährsmann und Bürgen für ihre Errettung von allerlei Feinden, zogen diese treuen Genossen (sei es leiblicher Weise, oder nur im Geiste) in das berufsgemässe, von Gott decretirte Leiden. Darnach aber genossen sie auch, aus dem Leiden errettet, mit David und um David's Willen den Sieg. David zog, kraft des in ihm waltenden und zeugenden Geistes Christi (vergl. 1. Petr. 1, 11) alle seine Glieder mit sich aus dem Leiden zum Sieg. Er schlug als Führer und berufenes Haupt die Bresche im feindlichen Bollwerk, welches Saul und sein Anhang und nachmals feindlich gesinnte Unterthanen wider den König nach Gottes Wahl aufgeworfen hatten; — und den Seinigen blieb nur übrig, ihm, ihrem Bürgen und Stellvertreter, zu folgen. Kurz Alles, was den Menschen seit jenem ersten Sündenfall wünschenswerth sein muss, allen Bedürfnissen, allen Hoffnungen dieser Reichsgenossen, ward durch das Vorhandensein und die einzelnen Manifestationen David's Be-

friedigung und Erfüllung zu Theil. Die messianischen Psalmen sind also nicht allein der Ausdruck eines in der Nation liegenden Bedürfnisses z. B. nach einem König auf Zion, nach Einem, dem Alles unter die Füsse gelegt sein möchte [19]): sondern sie gewähren vor Allem Befriedigung eines solchen Bedürfnisses, indem sie in David's Person Denjenigen uns vor Augen stellen, der nach Gottes Rath Alles erfüllen sollte. So bieten die in Rede stehenden Psalmen Aussagen, wie z. B. »ich habe eingesetzt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge« (Ps. 2, 6); und desgleichen: »Alles hast Du gelegt unter seine Füsse« (Ps. 8, 7). Solche Aussagen nun zeugen davon, dass bei Gott alles Dasjenige als ein ewiger Rathschluss und als fait accompli vorhanden sei, was in zeitlicher Form mittelst eines von Gott dazu erwählten Königs dem Volke vor Augen gestellt wurde. Kurz, was David ganz natürlicher Weise und in der subjektivsten Erregtheit erlebte — ist Alles Verkörperung (Anbildung oder *ἀφομοίωσις*: Hebr. 7, 3) der von Gott beliebten Urbilder in den Himmeln.

Wir gehen nun über zu der Classifizirung der messianischen Psalmen, in welchen ja der Held der Geschichte, David, in unmittelbarer Weise zu uns von seinen Geschicken redet.

Um verschiedene Hauptmomente des Lebens David's möchten wir die messianischen Psalmlieder dieses grossen Dichterkönigs zu gruppiren und, gemäss dieser Gruppirung, zu erklären versuchen.

1) Die erste Gruppe bilden diejenigen messianischen

[19]) Dass die messian. Weissagungen uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdecken, erkennt selbst Schleiermacher an; er bleibt aber bei dieser einseitigen Fassung der messian. Weissagungen stehen (vergl. Der christliche Glaube, Band 1, S. 96).

Psalmen, welche David's Leiden zur Zeit der saulischen Verfolgung betreffen. Hieher gehören die Ps. 16; 22; 69; 40.

2) Zwei Psalmen gruppiren sich um David's Stand der Erhöhung, welcher, wenn gleich in vorübergehender und vielfach durchbrochener Weise, anhebt mit der Einsetzung und Anerkennung David's als König. Hieher gehören Ps. 21 und Ps. 2.

3) Es gruppirt sich David's messianischer Psalmgesang auch um die feierliche Einholung der Lade nach Zion; von den hier einschlägigen Psalmen werden wir aber nur Ps. 118 als den katexochen messianischen berücksichtigen.

4) Als nothwendiges Bindeglied zwischen den David betreffenden Psalmen einerseits und den Salomo besingenden Psalmliedern andrerseits, müssen wir die Verheissung eines königlichen Baumeisters, Salomo's nämlich, in 2. Sam. 7 ins Bereich unsrer Auslegung ziehen.

5) Es gruppirt sich von nun an David's messianischer Psalmgesang vornehmlich um Salomo, um dessen Person und Schicksale. Hieher gehören Ps. 8; Ps. 45; Ps. 72; Ps. 110. Der letztere Psalm greift aber schon hinüber in die sechste Classe, welche sich

6) auf die allerletzte Leidensperiode David's bezieht, die Adonia auf des Vaters greises Haupt herabbeschwor; Ps. 41 gehört hieher.

Bei der Auswahl dieser Psalmen lassen wir uns theils durch innere, theils durch äussere Gründe bestimmen. Die inneren Gründe entnehmen wir hauptsächlich solchen Zügen dieser Psalmen, welche über David's und Salomo's nackte Individualität hinausgreifen, und die nur dann verständlich werden, wenn in David und Salomo zugleich der Messias (welcher eben zu dieser Zeit nur in David, oder Salomo erfunden sein will) angeredet wird. — Die äusseren Gründe, von welchen wir uns bei der Auswahl dieser Psalmen bestimmen lassen, bietet uns na-

türlich vor Allem das N. T. dar. Auf denjenigen messianischen Höhepunkten im Bereich der Psalmen, welche das N. T. mit seinen Strahlen bescheint, haben wir uns festzusetzen. Aber darneben entnehmen wir die äusseren Gründe für die Messianität eines Psalms auch der bewährtesten jüdischen Tradition, falls die inneren Gründe uns zur Anerkennung der Messianität eines Psalmliedes zwangen (so bei Ps. 21 u. 72). Dass wir nun mit diesen 12 mess. Psalmen allesammt berücksichtigt hätten, wollen wir nicht geradezu behaupten. Wir wollen aber bedächtig verfahren, um sicher zu verfahren. Die allgemein soterologischen Psalmen (wie Ps. 68 und mehrere aus den neunziger Psalmen, auch Ps. 102 u. a.) gehören gar nicht hieher, indem dieselben eine, neben der messianischen Psalmenströmung hergehende, besondere Strömung bilden (vergl. S. XXI).

Der Commentar.

I. Die messianischen Leidenspsalmen David's zur Zeit der saulischen Verfolgung.

Das Leiden David's in dieser Zeit ist verursacht durch die schon oben geschilderte Sünde seiner Zeit. Diese Sünde, dieses Unheil seiner Zeit, war ja die in der Forderung eines Königs zu Tage tretende widergöttliche Gesinnung des Volkes (vergl. 1. Sam. 8, 7). Dieser Gesinnung des Eigenwillens und Ungehorsams verfiel der freilich auch von Gott sanktionirte König Saul gar bald. Ihm, dem legitimen Könige, aus Benjamin's Stamm freilich nur, erwuchs nun in David ein nach der Verheissung angeordneter und gleichfalls wohl legitimirter Rivale. War Saul nach dem Gesetz erwählt, so ist David κατ᾽ ἐπαγγελίαν auserkoren. — Die nunmehr zwischen beiden Königen losbrechende Feindschaft musste namenlos sein und vergleicht sich genau der zwischen Esau und Jacob, zwischen Ismaël und Isaak (dem Keime nach) stattfindenden Feindschaft. Ja, Saul und sein Anhang werden immermehr auf die Seite des Schlangensamens gedrängt, wohingegen dann David des Weibes Same reproducirt. — Für den Thron also ist David, der Gesalbte, bestimmt — und siehe da, er muss sich auf die Flucht begeben, von Saul verfolgt und von Israël beargwöhnt, welches an Saul festhielt. Diese Beargwöhnung und Verachtung, welche David von Seiten Israël's widerfuhr, spricht

Simei nochmals klar und in dürren Worten aus. Er klagt (in 1. Sam. 16, 8) den vor Absalom fliehenden David der Felonie gegen Saul an. So will denn auch David nach 2. Sam. 24, 14 durchaus nicht in der Menschen Hände fallen: er hat davon noch eine zu schreckliche Erinnerung.

Derartige verzweifelte Augenblicke seines Berufslebens verklärt nun David sich selber und uns durch seinen Psalmgesang. In eine Verklärung einziger Art tritt hier sein Leiden, denn im Worte des Psalms bringt er sein Leiden so zu sagen auf die demselben einwohnende Idee. In einem gar schweren Lebensmoment erlebte David Ps. 16 und legte dieses sein Erlebniss nachmals im Liede nieder.

Psalm 16.

Wir beginnen die exegitische Ergründung der specifischen Leidenspsalmen David's mit Psalm 16. Es ist freilich die genaue Bestimmung der Reihenfolge der messianischen Psalmen fast eine Unmöglichkeit, da der so allgemeine Charakter der Stimmung in den davidischen Leidenspsalmen sehr selten eine historische *ἀφορμή*, einen Anhaltspunkt, darreicht. Es will uns aber bedünken, dass dem 16. Psalme deshalb der Vortritt vor den anderen dieser Classe gebürt, weil er die Introduktion und Vorbedingung zu allen nachfolgenden Leidensphasen David's zu enthalten scheint.

Dem durch Samuel so früh zum König über Israël gesalbten Sänger, ist die Stimmung und innere Lage unseres Psalms gewiss schon bald nach seiner Berufung vorzüglich eigenthümlich gewesen. Es tritt uns ein Frommer entgegen, welchen Angst und Anfechtung treiben, zu Gott zu fliehen, um unter dem Schatten seiner Gegenwart alle aufsteigenden Bedenken niederzukämpfen. Er erneuert hier seine Erklärung, dass er nicht sein, sondern der Heiligen Wohlergehen vorgezogen habe. Er prägt es sich ein,

dass Jehova allein sein Theil sei, dass Er sein Loostheil erweitern werde und dass sein Loos ein liebliches sei. Endlich schwingt er sich hinauf zum Triumphiren über Hölle und Verwesung. Diese für den von den Hürden zur höchsten Würde im Volke Gottes gesalbten König ganz naturgemässe Stimmung, hat ihren Niederschlag in unserem herrlichen Psalm gefunden. Er enthält die breiteste, aber zugleich die tiefgehendste Strömung, welche im Herzen David's zur Zeit der saulischen Verfolgung Statt fand. Wie nun David damit zugleich Christi, des für uns arm Gewordenen, Stimmung auf Erden umspannte, werden wir am Schluss des Psalms zu erörtern haben.

Unser Psalm ist gemäss der Ueberschrift von David. Auch Petrus und Paulus (in Apostelgesch. 2, 25 ff.; 13, 34 ff.) stimmen für diesen Verfasser. Und davon werden wir nicht abzuweichen nöthig haben, zumal da nichts Besseres beigebracht werden kann. Ewald's historische Deutung unseres Psalmes ist contort. Er stellt unseren Psalm ganz diktatorisch unter die exsilischen, für die er eine eigene Rubrik hat. Begründet wird dies durch eine falsche Auslegung von V. 3 und 4: wonach die Heiligen und Edlen im Lande (in Kanaan) diejenigen sind, welche sich fremde Götter eintauschten. Der im Exsil lebende Dichter sage dies über die Landsleute in Kanaan aus. Dabei lässt er seinen Dichter noch sagen: dass Er an solchen Heiligen und Edlen all sein Wohlgefallen, habe. Wahrlich ein sauberer Patriotismus! Sprachliches wendet er nicht direkt ein. Hitzig deutet unseren Psalm auf die Lage David's in 1. Sam. 30, und erkennt mithin die davidische Abfassung an. Nur die Zurechtlegung des Inhalts erscheint als sehr willkürlich. Nämlich V. 3, den er übersetzt: »Den Heiligen im Lande sei dies und den Edlen« u. s. w., soll auf die Geschenke gehen, die David 1. Sam. 30, 26 ff. von der Beute der Amalekiter an die befreundeten Aeltesten in Juda sandte. V. 5 ff. soll dann Ausdruck der Zufriedenheit David's mit seinem Frei-

beuterloos und Dankbarkeit für Jehova's Schutz dabei ausdrücken. V. 9 soll auf die Ruhe nach den Strapazen der letzten Tage gehen. Man sollte denken, der gelehrte Mann spasse, oder wolle den für ihn sonst sehr langweiligen Psalm etwas interessant machen. Hupfeld sagt Nichts über den Verfasser. Aber schon gleich die Sprache erscheint mir durch und durch davidisch, prägnant, kurz, kühn bis zum Missverständniss.

Zwei aramäische Formen finden sich in unserem Psalme. Die erstere מְנָת ist zwar eine dem Aramäischen nachgebildete Wortform; sie kommt aber auch Ps. 11, 6, einem auch nach Ewald unverkennbar davidischen Psalme vor. Das zweite שָׁפַר kommt als Verbum nur hier vor: jedoch das davon abgeleitete Nomen שִׁפְרָה kommt auch Hiob 26, 13 vor. Uebrigens hat man die Aramaismen fälschlich ausgebeutet, um auch die Psalmen in ein späteres Zeitalter hinabzudrücken. Die Aramaismen aber scheinen mir keinen durchschlagenden Beweis für spätere Abfassung abgeben zu können: da das Aramäische den mit Aramäern verkehrenden Israëliten nicht nur bekannt war, wie uns etwa das Französische, sondern überdies noch aufs Engste mit dem hebr. Sprachidiom verwandt ist. Ich habe dies genauer zu beweisen gesucht in meiner Dissertation »de Aramaismis libri Koheleth«.

Der Psalm enthält eine Unterredung David's mit seinem Gott. Mit einem Schrei, einem nach Errettung lechzenden Hülfruf, drängt er sich an Gottes Herz (V. 1). Und hier nun, Gotte ins Auge blickend, weiht er sich abermals ganz seinem hohen Berufe, indem er sich denselben abermals vor Augen führt. Er nimmt bestätigend wieder auf, welche Gesinnung ihn beseelt habe, als Gott ihn einst aussonderte zum König von Israël: nicht sein Wohlergehen, sondern das der Heiligen solle Gott am Herzen liegen (V. 2—4). — Das Auge des Glaubens fest auf Jehova richtend, hält sich der Sänger sein Loos vor Augen und findet,

dass es, trotz aller Angst, die es mit sich bringe, schön sei, und dass er Jehova für diesen seinen Beruf zu danken habe (V. 5—7). Ja, in Jehova fest sich gründend, schwingt der Sänger sich über die Hölle und die Verwesung hinweg, hinein in einen Himmel voller Seligkeit (V. 8—11).

Die inneren, im Inhalt selbst begründeten Kennzeichen der Messianität unseres Psalmes sind besonders zwei. 1) Auf David an und für sich würde V. 10 schlecht sich zupassen lassen; nur erst, wenn wir die Worte auf den Messias zugleich mitbeziehen — erst dann wird das Ueberschwängliche natürlich. Wir müssen uns aber solche Versetzung David's in die Rechte und Ansprüche des Messias ganz frei von Ueberspannung und Ekstase denken. Denn weil Alles, was der Messias uns brachte und was der Weibessame uns wiedererworben, schon seit dem Paradiese unser Eigenthum war (ewiges Leben, Bild Gottes, Heiligkeit), so kann David *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* auch ganz gut sich in den Beruf, die Werke und die Schicksale dieses Erlösers versenken. War er dazu berufen, durch Thatsachen seines Lebens von dem Messias zu zeugen, so ist er auch befähigt durch Worte des Psalmliedes von der Person und dem Werke des Messias zu reden. Aber diese Worte entquollen ihm eben so natürlich, wie seine Erlebnisse sich natürlich für ihn abwickelten. Er war kein Schauspieler! Nein, worauf das wahre Israël Tag und Nacht harrte — hier z. B. Errettung vom Scheol und der Verwesung — das bringt David als eine Möglichkeit, ja als eine Realität vor seines Volkes Ohren: es ist eine Erlösung von der Hölle und der Verwesung vorhanden. 2) Ein zweites Kennzeichen ist enthalten in der zuversichtlichen, decretirenden Redeweise, der er sich in V. 1—3 Gotte gegenüber bedient. Alles strahlt hier wieder von einer königlichen, so zu sagen diktatorischen Hoheit, welche stark an das hohepriesterliche Gebet (Joh. 17) erinnert.

Aeussere Gründe für die Messianität unseres Psalms

liefert hier das N. T. Apostelgesch. 2, 25 ff.; 13, 34. Petrus und Paulus argumentiren auf Grund des Psalms, ohne angefochten zu werden, dafür, dass Christus nicht die Verwesung habe sehen können, sondern hätte auferstehen müssen. Demnach hat Hupfeld ganz Recht, wenn er daraus folgert, dass bei den Christen unser Psalm deshalb stets eine der ersten Stellen unter den messianischen Psalmen eingenommen habe: zu welchen Christen er sich aber leider nicht mehr bekennt. Wann David dies gesprochen während der saulischen Verfolgungszeit, ist sehr ungewiss. Es braucht durchaus nicht etwa kurz vor seinem Tode oder in einer Todesgefahr gewesen zu sein; vielmehr eine starke Anfechtung, wie sie die saulische Verfolgungszeit gewiss häufig mit sich brachte, genügte um ihn *διὰ πνεύματος ἁγίου* Solches reden zu lassen. [1])

V. 1. מִכְתָּם] im Aramäischen und Rabbinischen bedeutet die Wurzel כָּתַם beflecken, schmutzig sein (s. Hitz. zu Jer. 2, 22); verwandt ist עָתַם Jes. 9, 18. Im Arabischen hat es die Bedeutung »dunkelfarbig sein«; mit dem *katam*, einem dunklen, goldfarbigen Haarpulver, färbte wohl auch der Bräutigam in Cant. 5, 11 sein Haupthaar, so dass es aussah wie gediegen Gold. Das Gold כֶּתֶם, verglichen mit dem Silber, kann gern seinen Namen von

[1]) V. 1—4: Der Sänger spricht hier das aus, was er gleichsam als Lehre und Princip seines Lebens im Auge und im Herzen gehabt und noch habe.

1. [Ein gülden Kleinod von David.]
Bewahre mich Gott, denn in Dich berge ich mich.
2. Ich habe gesprochen zu Jehova: »O Du Herr,
Mein Gutes liege Dir nicht ob!
3. Hin zu den Heiligen! welche im Lande
und zu den Herrlichen, an denen ich all mein Gefallen habe.
4. Viel mögen sein die Schmerzen Derer, die einen Anderen sich eintauschen:
Nicht ausgiessen werde ich ihre Trankopfer von Blut
und werde nicht nehmen ihre Namen auf die Lippen.«

seinem mehr dunkelfarbigen Aussehen bekommen haben, und mit der Wurzel unseres מכתם wie schon A. Esra und Kimchi vermutheten, zusammen gebracht werden (ausführlich bei Hupf., der Michaelis und Cocceius hier folgt). Dann käme Luther's Uebersetzung: »ein gülden Kleinod David's« wieder zu Ehren.

שמרני] weist hin auf sein Leiden und darauf, dass es eine grosse Gefahr gewesen, die ihn innerlich und äusserlich so angepackt, dass er sich an Gottes Herzen wieder über seinen Beruf klar werden muss.

חסיתי בך] über die Form vergl. Ew. 135 c.; so wird Gott dann auch genannt »ein Schutzort vor dem Platzregen« in Jes. 25, 4.

אמרת] Perfekt: ich habe gesprochen; durch das gleiche Wort wird auch Ps. 39, 1 und oft ein Entschluss aus früherer Zeit erzählt; man fasst es gewöhnlich = אמרת ohne das für die I. Pers. charakteristische Schlussjod. Jedoch die im Ketib angegebene Aussprache *amart* scheint mir gewährleistet und verbürgt durch Ezech. 16, 59: wo die I. Singul. auch עשית lautet: zu welcher seltenen Aussprache der I. Person dort das Streben nach Assonanzen עשית, — בזית — ברית aufforderte. Ich möchte kaum mit Ewald (§. 190 d) und Hitzig אמרת nach aramäischer Weise hier lesen. Das י der ersten Person fehlt übrigens öfter: Ps. 140, 13; Job 42, 2: hier scheint überall aus euphonischen Gründen der Auslaut i vermieden zu sein. Wenn man will, so könnte man auch mit Raschi, A. Esra, Hengstenberg und J. H. Michaelis (in dessen sehr guter Bibl. Hebr.) die 2. femin. lesen und die Seele angeredet sein lassen, wie Jerem. 4, 19 und bei arabischen Dichtern. Doch ist dies weniger sicher im A. T. zu belegen.

אדני] grundlos wollen hier einige, dass mit Adôn ganz verschmolzenem Suffix der ersten Pers. plur. ָי wieder hervorheben: und »mein Herr« übersetzen. Dazu

nöthigt uns Nichts! Durch אַתָּה wird vielmehr der casus absolutus Adonai stark hervorgehoben: so noch Genes. 49, 8: wo Juda stark angerufen wird (m. vergl. Gesen. 145, 2; Ew. 309 b). Mein Herr ist אֲדֹנָי Ps. 110, 1.

טוֹבָתִי] טוֹבָה »Gutes« eigentlich nach dem Arabischen: succositas, saftiger Ueberfluss; so auch Hiob 9, 25; Ps. 106, 5; Koheleth 5, 17; also: das mir von Gott beschiedene Gute liege dir nicht ob.

'ט] בַּל־עָלֶיךָ ist eine Anrede an Gott, eine Bitte.

בַּל] steht nur mit dem Verbum finit., konnte also nie Substant. sein, wie Luther es genommen haben muss (der tiefsinnig übers.: ich muss um deinetwillen leiden). In dieser Phrase kann, wie Ps. 83, 2; 55, 16, als Verbum finit. תְּהִי Jussiv von הָיָה ergänzt werden. Das עַל nehmen wir in dem Sinne unseres sogen. dat. incommodi (s. Ew. §. 217 i). Demnach ist zu übersetzen: Mein Gutes, mein Wohlergehen liege Dir nicht ob; — um mein Wohlergehen sei es Dir nicht zu thun. Hin zu den Heiligen (V. 3), an denen ich alles Wohlgefallen habe; jedoch (setzt er in V. 4 hinzu): die Götzendiener mögen Schmerzen haben. — Es ist mithin das עַל einer auf Einem lastenden Pflicht: wie Gen. 16, 5; Prov. 7, 14; Esra 10, 12; 2. Sam. 15, 33; 18, 11; Kohel. 2, 17. So verstehen schon A. Esra, Kimchi und Raschi unsere Phrase. Die anderen Auslegungen verwickeln sich in Schwierigkeiten. Stier übersetzt nicht übel: »Mein Wohlsein (suche ich) nicht bei Dir, nicht für Dich, sondern bei denen auf Erden und für dieselben. Aehnlich Calvin. Doch ist der Wechsel der Präpositionen עַל und לְ zu hart. Die Meisten wollen gern den bequemeren, planeren Sinn in unserem Verse herausbekommen: mein Glück ist nicht ausser Dir, d. h. »es ruht nur auf Dir.« עַל heisst nämlich auch: »zu Etwas hinzu, über Etwas hinaus.« Also mein Gutes ist nicht über dich, o Gott, hinaus. Dies ist jedoch viel zu sublim: der Jude schwingt sich nicht so leicht über Gott hinaus, wie

die moderne Philosophie. Und dann steht לִקְדוֹשִׁים וגו׳ (der dritte Vers) allzu vereinsamt und losgerissen von seiner Sinn-verknüpfung mit den letzten Worten von Vers 2. Hengstenberg will für עַל die Bedeutung »neben« rechtfertigen durch Exod. 20, 1: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.« Doch ist dort besser: »vor meinem Angesicht« zu übersetzen nach der Analogie von Stellen, wie 1. Kön. 9, 7; Jes. 6, 2; Hiob 4, 15, wo nur »vor meinem Angesicht« passt. Gott erkennt neben sich auch nicht einmal dem Wortlaute nach andere Götter an. Hupfeld quält das Wörtlein בַּל, bis es seinem Wunsche gemäss »nur« wird. — In diesem Gewirre von Ansichten halte ich meine obige Erklärung noch für die sicherste: »mein Glück, mein Gutes liege Dir nicht ob.«

לִקְדוֹשִׁים] ist dem Sinne nach mit V. 2 b aufs engste verbunden; es bildet einen Gegensatz zu der Verneinung im Vorigen. Es macht der Redende Gott gleichsam aufmerksam. »Mein Gutes liege Dir nicht ob, sei Dir nicht vor Augen — hin zu den Heiligen«: Ein Ausruf, wie Jes. 8, 20; Richter 7, 18; Jer. 15, 2 (vergl. Tholuck im Comm.). Also weist der Redende alle Herrlichkeit von sich ab; sein Feldgeschrei ist »zu den Heiligen«, »für die Heiligen alles Gute.« Von David passt dies anfangsweise: indem er es bequem hätte haben können im niedrigen Stande. Noch besser passt es, wie J. H. Michaelis andeutet, auf den, von welchem es 2. Cor. 8, 9 heisst: »Ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dass — ob er gleich reich war — er arm ward um euretwillen: auf dass ihr durch seine Armuth reich würdet.« Es ist, als ob Paulus dies aus unseren Versen herausgeholt hätte. Diese Verbindung mit Vers 2 b haben die luth., holländ., englischen Uebersetzer, Joseph Kimchi und Stier recht getroffen. Diejenigen, welche diese innere Verbindung vernachlässigen, wissen mit לִקְדוֹשִׁים nicht viel anzufangen.

Höchstens könnte es heissen: »was die Heiligen anbetrifft (so Ewald §. 310 a) — aber dann ist kein Nachsatz herauszubekommen. Das וְ vor אַדִּירֵי kann ihn nicht bilden. Delitzsch greift zu einer Correktur, indem er das וְ von אַדִּירֵי lostrennt und vor לִקְדוֹשִׁים setzt: wo es dann an *amart* anknüpfen soll, parallel dem לַיהוָה. Dies ist unnöthig und zu theuer erkauft. Das לְ darf im poët. Parallelismus ausgelassen werden vor אַדִּירֵי, und ist also vor diesem Worte zu wiederholen (Gesen. 154, 4).

א'־הֵמָּה] אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הֵמָּה gehört zusammen; es ist dies die den semitischen Dialekten eignende, uns Etwas unbeholfen erscheinende Weise אֲשֶׁר zu decliniren. Hier wäre noch dazu הֵמָּה gar nicht erforderlich, weil אֲשֶׁר casus absolutus, nämlich Nominativ, ist, und die Pronomina nur den casibus obliquis angehängt werden. Es ist also ein weitläuftiger Ausdruck des Relativsatzes: er kommt noch so vor 1. Könige 9, 20 (2. Chron. 8, 7); Deut. 20, 15; Gen. 7, 2; 9, 3.

אַדִּירֵי] von אַדִּיר; es steht stat. contr. plur., weil dieses Wort sich eng anlehnt an den seines Relativs אֲשֶׁר beraubten Relativsatz כָּל־חֶפְצִי בָם. An diesem Relativsatz, in dem אֲשֶׁר zu ergänzen ist, ersieht man deutlich die eben erwähnte Declination des אֲשֶׁר qui, und אֲשֶׁר־בָם quibus. — Wer sind die קְדוֹשִׁים? — es sind die, welche heilig sind, weil Gott heilig ist (nach Lev. 19, 2: 'ק תִּהְיוּ כִּי אֲנִי קָדוֹשׁ). קָדוֹשׁ ist nach dem Sprachgebrauch und dem Arabischen *kadusa* = waschen »der Reine«, im Piël bedeutet das Verbum קִדֵּשׁ oft reinigen (so Lev. 11, 43); auf gleiche Weise werden ja auch die Neutestamentlichen Gemeinden *ἅγιοι* angeredet. Delitzsch (in s. Comm.) nennt diese 'ק gut »die lebendigen Glieder der diesseitigen ecclesia sanctorum, an denen der Wille Jehova's an Israël, ein heiliges Volk zu sein, mittelst der die

künftige Erlösung und Wiedergeburt vorbereitenden Heilswirkungen zum Vollzuge gekommen ist.« Nach Jes. 4, 3 sollen in der messianischen Zeit nur Heilige zu Zion wohnen. Häufig steht קָדוֹשׁ auch von Gott, z. B. in Ps. 22, 4. Wo Gott als ein verzehrend Feuer dargestellt wird, liegt auch dieser Begriff zum Grunde: sofern ja das Feuer ein helles, lichtes und reinigendes Element ist. אַדִּיר besagt dann die mit der Reinheit verbundene Herrlichkeit, die *δόξα*: es ist verwandt mit הָדָר (vergl. Röm. 8, 30).

V. 4: יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם] 'ע ist Plur. mit dem Suffix der dritten Person masculini vom Nomen עַצָּבָה Schmerz, eine Form wie עַצָּרָה und עֲטָרָה. Das Dagesch f. in צ ist gesetzt wegen der Bildung des Nomen aus der Piëlform, es ist kein euphonisches (wie Hupf. will). Denn es lässt sich kein Grund erkennen, warum im Singul. עַצָּבָה ein Dagesch f. euphon. nöthig wäre, während die analogen Formen עֲצָרָה und עֲטָרָה kein solches haben. Es ist ein durch die Wurzel עָצַב markirter Gegensatz zu dem טוֹבָה in V. 2 hier anzumerken. War טוֹבָה Saftigkeit, so liegt dagegen in עָצַב wie auch in den verwandten Wurzeln עָצַל (träge sein) עָצַם (fest sein) עָצָה u. a. das Gewundene, das eng und fest in sich Geschlossene. Sehr passend also wird dies Wort von Schmerzen, Pein, ausgesagt, welche ja ein Gefühl der Gebundenheit, des Festseins mit sich bringen.

יִרְבּוּ] ist Jussivus; es ist also eine Aufforderung des im Psalm Redenden an Gott. Da עַצְּבוֹתָם feminini generis ist, so sollte eigentlich תִּרְבֶּינָה stehen, nicht das masc. יִרְבּוּ. Aber auch im Arabischen ist diese Unregelmässigkeit häufig. Der mehr dem Impulse folgende, als logisch reflektirende Semite denkt beim Verbum noch nicht an das folgende Genus des Substantivs; und so kommt es unzählige Mal besonders im Arabischen vor: dass Verbum und Nomen nicht übereinstimmen. Das Suf-

fix ־ָם in עַצְּבוֹתָם anticipirt in der hier sehr bewegten Rede das Nomen; dem Redenden schwebte die den קְדוֹשִׁים hier entgegengesetzte Rotte schon vor Augen Wir können hiemit auch die im Syrischen und Arabischen gebräuchliche Vorausandeutung des Subjekts durch ein Pronomen vergleichen (vergl. Ew. 309 c). Wir reden kurzweg von einer Rotte, weil der Sänger diese Leute im ganzen Verse nur in der dritten Person vor Augen hat: eine Art verächtlich zu reden, die uns auch in Ps. 2, 3 entgegentreten wird.

אַחֵר מָהָרוּ] מָהָרוּ heisst es statt מָהֲרוּ wegen des Merka mit Mahpach, das ja in Hiob, Psalmen und Proverbien meist Hauptttheiler in der Mitte des Verses ist. Als Bedeutung des Verbums מָהַר statuiren wir nicht mit den alten Uebersetzungen, Gesen. im Thes. u. Stier »eilen«, sondern entscheiden uns für die Verwandtschaft des מָהַר mit מוּר in der Bedeutung »eintauschen« (Hupf.). Also: die einen anderen (nämlich Gott) eintauschen. Ich bin versucht, zu muthmassen, dass die Unbestimmtheit, welche im אחר liegt, eine vom Psalmisten beabsichtigte ist. Derselbe will noch Andere mit unter dieses Wort begreifen: vor Allem auch Saul, vor dem er floh. Alsdann würden auch die Anhänger Saul's mit diesen Verwünschungen getroffen. Dass das Kal von מָהַר »eilen« bedeuten kann, beweist das für Esra geläufige Prädikat: סֹפֵר מָהִיר »der hurtige, gewandte Schriftgelehrte« (s. Ps. 45, 2); auch מַהֵר »eilend« in Jes. 8, 3 (= Zeph. 1, 14) ist ein Adjektiv und eine Nebenbenform zu מָהִיר; es entspricht dem Partic. חָשׁ (in Jes. 8, 1 sind beide Worte ebenso zu fassen). Jedoch darf das Kal nur intransitive Bedeutung zufolge der genannten zwei Derivata haben; und sehen wir uns also doch genöthigt, mit Hupfeld eine Verwandtschaft dieses Verbums mit מוּר »eintauschen« anzunehmen. So sind auch דָּהַב und דּוּב verwandt: woraus sich madheba in Jes. 14, 4 erläutert. — Andere (wie Calvin, Hitzig und Hengstenberg) nehmen מָהַר =

schenken oder einkaufen, woher noch מֹהַר Kaufpreis, abzuleiten sei. Dieses אַחֵר מָהָרוּ nun ist offenbar Relativsatz zum vorigen יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם und ist also wiederum אֲשֶׁר zu ergänzen. Das zweite Hemistich drückt des Redenden Verabscheuung dieser unbenannten Rotte aus, — eine Verabscheuung, die dieser Rotte etwas sehr Nachtheiliges sein muss, indem es auf einer Linie steht mit der Aufforderung an Gott, dass ihrer Schmerzen viel sein mögen. War der Redende nur ein gewöhnlicher König, so wäre dies ja für die Uebelthäter, im Fall sie politische Macht wie David's Feinde besassen, eine sehr geringe, oder gar keine Strafe: dass Er ihr Trankopfer nicht ausgiessen will.

נִסְכֵּיהֶם] Das Dagesch im Kaph ist Dag. lene, נִסְכֵי sollte man erwarten im st. const. plur. nach dem Paradigma מַלְכֵי; doch findet sich Dag. l. bei mehreren Wörtern dieser Klasse (vergl. Ewald 212 b).

מִדָּם] מִן ist das מִן des Stoffes hier, welches auch Jes. 2, 3; 47, 13 seine Anwendung findet. Trankopfer aus Blut ist nicht wörtlich zu nehmen, oder gar mit Winer (im Artikel »Trankopfer«) zu erklären aus heidnischen Gebräuchen, nach denen Opferspenden mit Blut vermischt wurden. Es ist, wie Hengstenberg und Hupfeld richtig bemerken, bildlich und crass ausgedrückt, wie bei Jes. 66, 3 die von Gott verabscheuten Opfer mit Menschen-, Hunde- und Saublutopfern zusammengestellt werden. Es können also an sich durchaus gesetzlich dargebrachte Opfer sein, die der Sänger vor Augen hat. Sie sind jedoch wegen der eigengerechten Gesinnung oder der verkehrten Stellung der Darbringenden Gotte gleich geltend mit Trankopfern aus Blut; sie sind gleicherweise ungesetzlich. Ueberhaupt ist auch wohl im ersten Hemistich unseres Verses das אַחֵר מָהָרוּ »die einen anderen eintauschen« nicht buchstäblich von offenbarem Götzendienst zu verstehen. Gegen diesen

polemisirt David nie. Es ist dort wohl vielmehr der feine Götzendienst des Herzens gemeint, gemäss dem man sich auf Anderes, als auf Gott, oder aber auf Andere (Saul) als die von Gott Verordneten (David) verlässt. Diesem Götzendienste huldigten gewiss Viele aus der meist äusserlich frommen Umgebung des Saul. Es waren das Leute, wie Saul, welche die Opfer dem Gehorsam weit vorzogen und Gotte im Herzen widerstanden, indem sie David, den aus Juda's Löwenstamm Entsprossenen, verfolgten. Haben wir diesen mehr geistlichen Verstand der Worte für David's Zeit festgestellt: so wird das Objekt dieser Worte für Christi Zeit ja noch klarer. Dann sind es Alle, die der Gerechtigkeit, wie Christus sie wollte, feindselig waren (die Pharisäer). — Genug, zu der Anwünschung von Schmerzen V. 4 fügt der im Psalme Redende ganz unvermittelt hinzu: was Er ihnen verweigere. Erstens nämlich wolle Er ihr Trankopfer nicht ausgiessen, und zweitens wolle er ihre Namen nicht in seinen Mund nehmen. Das klingt sehr diktatorisch und hoheitsvoll. Sehr merkwürdig muss es ja für ein ans A. T. gewöhntes Ohr sein, dass David sagt: »ich will nicht ausgiessen ihr Trankopfer.« Dies ist doch noch etwas anderes, als wenn David auf der Flucht beim Priester Achimelech Schaubrote isst (1. Sam. 21, 6). Das Ausgiessen vor Gottes Altar war nur Sache des Priesters, wie aus Exod. 30, 9 und Num. 28, 7 klar hervorgeht. Also masst der im Psalme Redende sich das Geschäft an, welches allein dem Priester zustand. Dies wäre ein arger Verstoss und nur etwa durch Annahme einer Hyperbel oder poet. Unregelmässigkeit zu erklären. Aber ein David, der den Tempeldienst wiederherstellte, musste doch keuscher reden und selbst, wenn er hyperbolisch sprach, nicht Unsinn reden. Wir nehmen daher an, dass der in David redende und auf Christum deutende Geist Christi die David gesetzten Schranken hier gar sinngemäss durchbricht, und auf ein hohenpriesterliches Amt dessen, den David ver-

tritt, deutet: wie in Ps. 110, 1: »Du bist ein Priester« u. s. w. Solche Durchbrechung der davidischen Schranken kommt noch mehrere Male vor in den mess. Psalmen. Wir nannten dieselbe eben eine sinngemässe. Denn gleichwie dem Abraham einst durch Melchisedek's Funktion eine Schranke gesetzt ward; wie der königliche Stamm Juda an Levi seine Schranke hatte, wodurch ihm eine wichtige Funktion entzogen ward; so hatte auch David an dem Vorhandensein eines Hohenpriesters eine sehr fühlbare Schranke seines messianischen Charakters, welche er öfters durchbrach. Wir können zum Erweis des mess. Sinnes unseres V. auch füglich an 1. Petr. 2, 5 und Hebr. 13, 15 erinnern: nach welcher Stelle die darzubringenden christlich-geistlichen Opfer Gotte erst angenehm werden durch Jesum Christum!

נָשָׂא שֵׁם] Diese Phrase ist aus dem dritten Gebot bekannt: »Nicht sollst du erheben den Namen Gottes zur Eitelkeit.« Es ist feierlich umständlich gesagt und muss eine harte Strafe sein für die damit Bedrohten. Es liegt wohl Versagung der Fürsprache und Fürbitte darin.

V. 5. 6.[2]) Nachdem der Sänger von V. 2—4 Gotte das Princip seines Lebens hinsichtlich der Heiligen und Gottlosen vorgehalten, redet er gemäss seiner jetzigen Stimmung, die nach V. 1 um Bewahrung bekümmert ist. Er hält sich vor, dass Sein Loos (Leiden nämlich) doch ein liebliches gewesen, und findet, dass es doch schön sei.

יי מְנָת־חֶלְקִי] scl. הוּא. מְנָת ist, wie Hupf. (zu Ps. 11, 6) aufgefunden, stat. constr. von מָנָה »das Zugetheilte«, statt מְנַת. Es ist hier Kamez eingedrungen, um das vom Verbum tertiae ה sich herschreibende י, das hier verschluckt wird, zu ersetzen. Eigentlich sollte

[2]) V. 5: Jehova ist mein Theil (Theil meines Antheils) und mein Becher;
Du wirst erweitern mein Loostheil.
6. Seile fielen mir aufs Lieblichste,
und auch das Erbe ist schön in meinen Augen.

das י wieder hervortreten, wie es in der zweiten Person des Kal von מָנָה hervortritt (מָנִיתָ), es sollte מְנִית heissen. Weil es aber doch verschluckt wurde, so sprach man als Ersatz die Schlusssilbe mit Patach lang aus: statt מְנִית sprach man מְנָת. Ausser 2. Chron. 31, 4 kommt es nur in davidischen Psalmen vor.

חֶלְקִי] abundirt nur und verstärkt wie Psalm 40, 3 טִיט הַיָּוֵן; s. Ps. 11, 6; Ps. 34, 5; »Theil, Portion meines Antheils« wäre eigentlich zu übersetzen. Von den Priestern, und überhaupt den Leviten, wird sonst gesagt, dass Jehova ihr Erbtheil sei. Sie erhielten bekanntlich Opferstücke u. s. w. statt eines Erbstückes: Jehova sollte ihr Erbtheil sein (Deut. 10, 9). Von Aaron, dem Hohenpriester, wird speciell gesagt, dass Jehova sein חֵלֶק sei (Num. 18, 20). Jerem. 10, 16 wird Jehova Jacob's חֵלֶק, Jacob's Antheil, genannt.[3]) Also wie die Leviten und Aaron sich an Jehova genügen lassen und an dem, was ihnen in Jehova's Namen, von wegen Jehova's, zufiel (Deut. 18, 1. 2): so lässt auch der im Psalme Redende sich daran genügen. Dies allgemeine Bild wird noch specialisirt durch

כּוֹסִי] mein Becher; dann auch mein Trink-antheil. Also ist der Sinn: wodurch ich erhalten werde und was mich erquickt, ist Jehova. Wir werden erinnert an Joh. 4, 34: »meine Speise ist die, dass ich thue den Willen dess, der mich gesandt hat«. Jehova, der in dieser Weise sein Antheil ist, wird auch erweitern sein

גּוֹרָלִי] ג׳ ist hier was Einem durch das Loos zugefallen (so Richt. 1, 3, Jes. 57, 6 und sonst noch).

תּוֹמִיךְ] Von Schultens und Hengstenberg wird diese Form vom Verbum יָמַךְ abgeleitet, dem nach dem Arab. *wamaka* (*wamkatun* Kam.) die Bedeutung des »Erwei-

[3]) In der gleichen Weise nennt sich Jehova Abraham's Lohn in Gen. 15, 1.

terns« zugeschrieben wird. Dies ist jedenfalls besser als eine unerwiesene Participform von תָּמַךְ anzunehmen oder mit Ewald ein Substantiv hier zu postuliren. Der hier Redende hofft also, dass Jehova ihn aus der Enge der Gegenwart (der saulischen Verfolgungsperiode) in ein weites Erbtheil (das dem David gebürende Königreich) hineinführen werde. Und mit diesem Hinblick auf seine Verherrlichung, preist er Gott für das ihm bevorstehende Loos:

V. 6. חֲבָלִים] das Bild der Vertheilung eines Landes wird eingehalten. Eigentlich bedeutet das Wort »Messschnur«, dann metonym. wie soeben גּוֹרָל das Abgemessene mittelst der Messschnur.

נָפְלוּ ist wie שָׁפְרָה ein Perfektum: dies Perfekt deutet in unserem Zusammenhang darauf hin, dass die Lieblichkeit seines Looses ihm schon längst und wiederholt als solche vor Augen getreten, und dass die Lieblichkeit ihm auch jetzt immer und immer wieder vor Augen trete — mit nur zeitweiser Unterbrechung durch Leiden, wie V. 1 sie voraussetzt. Man vergleiche für dieses Perfektum, welches sich unserem abstrakten Praesens vergleicht, Gesen. § 126, 3. 17. Aufl.

בַּנְּעִימִים] ist der abstrakte Plural, der zur Umschreibung eines Adverbiums dient (vergl. Jes. 3, 4), so kommt er noch vor weiter unten in V. 11. Ja schön dünkt ihm das Erbtheil.

נַחֲלָת] es ist kein Suffix der ersten Person hier ausgefallen (so Hupfeld), sondern mit Ewald (173 d) und Gesen. (§80, Anmerkung 2. 3) halten wir diese Form für eine seltenere Feminin-Form, zu welcher auch in Ps. 61, 1 נְגִינַת gehört, was Hupfeld corrigiren muss.

שָׁפַר] schön sein; ein Perfekt gleichen Sinnes wie נָפְלוּ. עָלַי] ist = עַל־פָּנַי zu fassen. Das Erbtheil ist schön in meinen Augen: so nimmt es auch Hupfeld, der noch

Ps. 104, 34 und Ezech. 16, 37 vergleicht. Auch Gen. 18. V. 2. 8; 28, 13; Hiob 1, 6; 2, 1; Richt. 3, 19; 6, 31 Jes. 18, 4 steht עַל alleine im Sinne von »vor, vor dem Angesicht Jemandes«. Es herrscht auch in diesem sechsten Verse eine Art von Selbstvergewisserung, dass sein Loos doch schön sei. Er denkt und lebt sich so zu sagen wieder darin hinein, dass sein Loos ein schönes sei; es ist dies ein Gedanke, den nur Leiden eine kurze Zeit für sein Inneres verdunkelt hatten. Und freilich war ja des Redenden anfängliche Stimmung nach V. 1 eine nach Bewahrung aussehende und um Bewahrung flehende. Immer mehr bricht in V. 7—11 der Sänger hindurch zum freudigen Bewusstsein der Leitung und allseitigen Aushülfe Gottes: der Aushülfe nach Seele und Leib.[4])

V. 7. אֲבָרֵךְ] Piel von בָּרַךְ, was im Kal »die Kniee beugen« heisst, daraus Piel: die Kniee beugen machen 1) im Sinne des Preisens, Verehrens, Begrüssens, 2) als Formel des Absagens: so in der Formel bei Hiob: »Segne Gott und stirb.« Hier Gotte gegenüber natürlich durch Verehrung gutheissen, was er gethan.

יְעָצָנִי] von יָעַץ, welches sammt seinem Nomen עֵצָה ein Synonymum von חָכְמָה ist: Einen durch Rath

[4]) V. 7—11: 7. Ich preise Jehova, der mich berathen hat,
auch mahnen mich Nachts meine Nieren.
8. Ich hab' Jehova mir vorgestellt beständig:
wann Er zu meiner Rechten, so wank' ich nicht.
9. Darum hat sich gefreut mein Herz und es jauchzte meine Ehre, —
auch mein Fleisch wird wohnen in Sicherheit.
10. Denn Du wirst nicht preisgeben an die Hölle meine Seele,
nicht deinen Frommen lassen sehen die Verwesung.
11. Du wirst mir kund thun den Weg des Lebens:
Freudenfülle vor Deinem Angesicht,
Wonnen in Deiner Rechten ewig.

und Zuspruch in sich fest gewunden und wohlgezügelt machen.

לֵילוֹת] ist accus. temporis. כִּלְיוֹתָי] von כִּלְיָה Nieren, LXX *νεφροί*. Aehnlich sind auch מֵעַי und רַחֲמִים (Eingeweide) geistig thätig (s. zu Ps. 40, 12). An das zartgeformte Innere des Menschen werden geistige Funktionen geknüpft. Es werden in diesen körperlichen Bestandtheilen sogar im A. T. die innigsten, stärksten und tiefsten Empfindungen localisirt. David dankt also Gotte, dass Er ihn während seines Lebens berathen: dessen ihn Nachts seine Nieren erinnerten. Es redet also Einer, der Tag und Nacht an Gott denkt. Treffend sagt Calvin: non dubium est quin arcanas inspirationes designet. Dies ist Christo nicht fremd, der ja von sich selbst Nichts thun konnte, und auf den der Geist ohne Mass **herabkam** (man vergl. Joh. 14, 10; 5, 30; 6, 38). Auf David passen diese Worte ganz selbstverständlich. Nur das Folgende möchte für David an und für sich wieder Etwas zu viel aussagen — wenn gleich auch dies ihm nicht fremd war.

שִׁוִּיתִי] שׁוה ist verwandt mit צָוָה, und bedeutet wie dieses »stellen«.

לְנֶגְדִּי] als mein Gegenüber, als mein vis-à-vis gleichsam; so wird z. B. Gen. 2, 18 das Weib das vis-à-vis des Mannes genannt. Er setzt sich also Gott vor Augen, obgleich nach V. 1 Schweres ihm bevorstand, der Tod nämlich, über den er V. 9. 10 triumphirt.

תָּמִיד] von מוד verwandt mit מדד, eigentl. eine Ausdehnung; im Sprachgebrauch für »beständig« oft vorkommend, LXX *διὰ παντός*.

Wie gesagt: für David ist dies nur sehr anfangsweise denkbar. Völlig passt dies nur auf Den, der einst sagte: »welcher unter Euch kann mich einer Sünde zeihen«? Lebte und waltete dieser aber mittelst seines Geistes in David: so konnte David solchem Vorgänger solches nach-

sprechen, als Einer, der um des Vorgängers willen daran participirt. Ja David vor allen Anderen konnte dies nachsprechen: weil er dazu verordnet war, die gute Zuversicht und Hoffnung auf Einen, der Alles wiederherstellen würde, aufrecht zu erhalten und zu fristen. Er ist die Form, Christus der Inhalt.

כִּי מִימִינִי] scl. הוּא, Jehova. כִּי leitet den Vordersatz zu בַּל־אֶמּוֹט ein; wenn, von der Zeit = quum, quando.

מִימִינִי] es liegt bei diesem מִן die Vorstellung zum Grunde, dass Jehova von seiner Rechten aus gesehen wird als der zur Hülfleistung bereite. עַל־יְמִין von Jemand bedeutet auch das Gegentheil, das zur Rechten-Sein in feindlicher Absicht (vergl. Ps. 109, 6; Sacharj. 3, 1).

בַּל־אֶמּוֹט] אֶמּוֹט ist fut. Niph. von מוֹט wankend gemacht werden.

V. 9: לָכֵן Darum, weil Gott zu meiner Rechten ist, hat sich erfreut mein Herz. Wir legen Nachdruck darauf, dass die Tempora im ersten Halbverse Praeterita sind, wohingegen der zweite Halbvers durch ein Futur in die Zukunft verlegt ist.

וַיָּגֶל] ist fut. apoc. Kal mit dem Vav convers., durch welches das Futurum innerhalb des Bereiches des vorausgehenden Tempus, also hier des Praet. gehalten wird.

כְּבוֹדִי] ein Name der Seele in den Psalmen (7, 6; 108, 2; 57, 9); solch uneigentlicher Name ist auch noch יְחִידָה »die Einzige« (s. Ps. 22, 21). Es ist כָּבוֹד ein edlerer Name für das blosse נֶפֶשׁ und נְשָׁמָה, in denen nur das Hauchen und Leben in onomatopoetischer Weise angegeben wird. Wir brauchen aber darum nicht den Rabbinen Kimchi und S. Ben. Melech zu folgen, die von einer »oberen Seele« hier reden. Nach diesen Leuten (z. B. nach Kimchi zu Gen. 1, 26) liegt die Sünde im Stau-

bigen am Menschen, das besiegt werden muss; die Seele dagegen ist ihm etwas Göttliches. Solche platonisirenden Gedanken haben die Psalmisten gewiss nicht, wenn sie Synonyma für נֶפֶשׁ suchen.

אַף] knüpt stärker an als ו; eine Steigerung liegt darin (Ew. 352 b); auch sein Leib wird es gut haben. Es wird mithin zu den Praeteritis noch ein Neues, in der Zukunft Bevorstehendes nachgebracht: »auch sein Fleisch, sein jetzt noch lebendiger Leib wird sicher wohnen«. Schon dieses אַף beweist, dass etwas Neues in diesem Versgliede nachgetragen wird und nicht eine Umschreibung des ganzen Menschen nach Leib und Seele hier vorliegen kann (so Hengstenberg, Hupf.): war doch auch der Seele schon Erwähnung geschehen. Auch die zweite Vershälfte von V. 10 beschäftigt sich in genauer Zurückbeziehung auf V. 9 mit dem Fleische des Sängers. Diese für seine Seele und selbst für sein Fleisch erfreuliche Zukunft wird V. 10 durch כִּי weiter begründet.

יִשְׁכֹּן לָבֶטַח] wird sicher wohnen im Grabe; durch welche Mittelglieder dies bewirkt werden wird, sagt der folgende Vers aus: nämlich dadurch, dass Er nicht die Verwesung sieht. Schon LXX und dann Petrus in Ap. 2, 26 führen auf die Hoffnung einer Auferstehung des Fleisches, indem sie übersetzen: *κατασκηνώσει ἐπ᾽ ἐλπίδι.*

V. 10. Die freudige Aussicht für die Seele David's ist, dass sie nicht an die Hölle überlassen werden wird, dem Aufenthalt Derer, die keine Hoffnung haben. Die freudige Aussicht für den Leib David's ist, dass er, als Leib des gottgefälligen Frommen, nicht die Verwesung sehen werde.

לֹא תַעֲזֹב וגו'] wird von LXX und Apostelg. 2, 27 wiedergegeben: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην* (oder nach Petrus *εἰς ᾅδου*, was auch viele Codd. der LXX bieten): Du wirst meine Seele nicht dabei belassen,

dass sie (εἰς ᾅδην oder εἰς ᾅδου scl. τόπον, oder δόμον) in der Richtung auf die Scheol sich befinde. Dem Hebräer bedeutet עָזַב mit לְ überlassen, preisgeben an (Jes. 18, 6). David, welchem nach V. 1 Todesschrecken vor Augen standen, tröstet sich hier damit, dass seine Seele nicht an die Scheol werde preisgegeben werden.

שְׁאוֹל] ist die Unterwelt und wie ᾅδης im N. T. Aufenthalt Derer, die ohne Trost in die Grube fahren (was die Psalmisten als eine Befürchtung auch zum Oefteren aussprechen). Jes. 14 ist Scheol z. B. der Aufenthaltsort aller Tyrannen dieser Erde, welche daselbst den König von Babel bewillkommnen. Es ist durchaus nicht etwa das Grab. Diese Bedeutung wird evident widerlegt durch Gen. 37, 35: »ich werde zu meinem Sohn in die Scheol trauernd hinabsteigen.« Da kann Scheol nicht das Grab sein, denn Joseph sollte ja, wie Jacob meint, von einem Thiere verschlungen worden sein. Jacob dünkt sich von Gott verlassen und meint in der Verzweiflung, für ihn sei nur die Scheol noch übrig. Jacob meint, weil Rahel's Hoffnungen betreffs ihrer zwei Söhne nicht erfüllt würden, und der völlige Ausbau seines Hauses durch die Zwölfzahl der Söhne unmöglich gemacht sei: so scheine Gott überhaupt ihn verlassen zu haben, und ihm, dem Patriarchen, bleibe nur die Hölle übrig. Wie Rahel in Verzweiflung war, als Benjamin zu kommen zögerte (Gen. 35, 17; Jer. 31, 15; Matth. 2, 18), so war hier Jacob in vollster Verzweiflung. Das Wort Scheol von שׁאל bedeutet ein Schlaff-, ein Lose- und Laxsein, verwandt mit שׁוּל und שָׁלַל. Dies hat Scheidius zu Cant. Hiskiae S. 20 trefflich entwickelt und Hupfeld stimmt ihm bei. Nur geht Scheidius darin zu weit: dass er das Reich der Manen und der griechischen Schattenwelt zu sehr mit unserer Scheol parallelisirt. Scheol bedeutet für ein hebräisches Ohr etwa was für uns Reich der Finsterniss und des Todesschattens aussagt, oder Hölle.

נָתַן wird hier mit Accus. und לְ des Inf. construirt,

und bedeutet dahingeben zu Etwas, d. h. gestatten, dass Etwas mit Einem geschehe.

חֲסִידֶיךָ] das Ketib lautet zunächst »deine Frommen« mit dem י des Plural. Doch haben die meisten Handschriften dieses י des Plural nicht und bieten, wie wir übersetzten: »dein Frommer.« Selbst die Masora will es tilgen; sie schreibt zu V. 10 יְתִיר י׳ (Jod ist überflüssig.) Doch fand die Masora dieses י gar nicht — warum schrieb sie es denn! Weil nun also die Entscheidung aus den Manuscripten des A. T. etwas schwer war, so fühlte man sich um so mehr berechtigt, auf die älteste Auffassung der Uebersetzungen und auf den Zusammenhang zu sehen. Und so sagt Delitzsch, dass der Plural »deine Frommen« gegen sich habe alle alten Uebersetzungen, die doch jedenfalls hier unbefangene Masorah, und den ringsum rein persönlichen Ausdruck. Und wie sollten auch jüdische Mss. diesen den Christen und der messianischen Deutung günstigen Singular »dein Frommer« in ihre Handschriften erst introducirt haben? Auch die alten rabbinischen Schriften, z. B. der babyl. Talmud, Midrasch Tehillim u. a. m. geben den Singular wieder (vergl. De-Rossi Var. Lect. Vol. IV, S. 10). Und dass nun gar die Apostel den Singular eingeschwärzt, und zwar Angesichts der Juden, lässt sich nur dann annehmen, wenn die neutestamentlichen Bücher einer mythenbildenden Thätigkeit der christl. Gemeinde ihr Entstehen verdankten, wie Dav. Strauss will. Und selbst dann sprächen noch alle anderen alten Uebersetzungen für den Singular. Aber wenn nun auch der Plural unwiderstehlich echt und allein richtig wäre, indem ihn die älteren Manuscripte, besonders altspanische bieten (s. Hupfeld): so zwänge uns der rein persönliche, auf einen Einzigen gehende Ausdruck ringsumher, in dieser Form dennoch eine singularische Wendung nachzuweisen. Und dieser singularische Sinn des חֲסִידֶיךָ dürfte sich auf zwei We-

gen erweisen lassen, von denen wir den letzteren vorziehen. Die erste Möglichkeit ist die, dass י hier, wie zuweilen[5]), Zeichen des Segols ist. Dass das Segol statt Schwa steht, würde hier begreiflich werden, wenn wir statt des Rebia ein die Pausa mit sich bringendes Sakeph setzen (s. z. B. Jes. 10, 27 שִׁכְמֶ֔ךָ statt שִׁכְמְךָ, aber auch גְּאוֹנֶךָ ganz ohne Accent in Jes. 14, 11). Empfohlen wurde aber die Aussprache unseres Wortes mit Segol durch Deut. 33, 8, welches auch messianisch zu fassen ist. Die zweite Möglichkeit, der auch wir beipflichten, ist, dass man mit Fischer und Stange und der holländ. Staatenbibel den Plural hier als den sogen. pluralis emphaticus oder excellentiae betrachte. Dieser steht Jes. 3, 12 נֹגְשָׂיו »der Gebieter« (so Gesen. Hitz.); ferner Jes. 10, 15 sein (des Stockes) Heber; Adonim (Tirhaka): in Jes. 19, 4; auch in Jer. 46, 15 fasst LXX אַבִּירֶיךָ als »dein Starker vorzugsweise«: welcher Fassung wir beistimmen möchten. Demnach ist hier die Rede von einem Frommen, welcher dies vorzugsweise ist. Ja, würde uns von der modernen Kritik selbst dieser emphatische Plur. abgesprochen, so können wir noch einen Schritt weiter gehen, und חֲסִידֶיךָ als eine analoge Bildung ansehen zu קְדֹשִׁים (Hos. 12, 1; Prov. 9, 10; 30, 3), zu בּוֹעֲלִים (Jes. 54, 5) und zu גְּבוֹהִים (Kohel. 5, 7 vergl. Hitzig im Comm.). Ewald § 178b nennt diese Form des Plurals eine dichterische Nachbildung des Elohim (s. Gesen. 108, 2 b). Dann käme also der Sänger noch dazu, sich mit einem Elohim analogen Namen zu tituliren und sich einen Plural beizulegen, wie er sonst nur in den mannigfaltigen Namen Gottes, in den Elohim analogen Nominalformen, vorkommt. Somit hätte der im Psalme Redende seine Gottheit hier schon angedeutet durch einen gottähnlichen Namen: wogegen sich die moderne Kritik erst Psalm 45, 7; Ps. 110, 5; Jes. 9, 5; Jerem. 23, 5. 6; 33, 16 zu sträuben pflegt.

5) Vergl. Gen. 16, 5; Ps. 9, 15; Jer. 46, 15 und Hitzig zu d. St.

חָסִיד] aktivisch wird diese an sich passivische Form sechsmal im Alten Testament gebraucht (Hupfeld); z. B. Jerem. 3, 12 von Gott. So nehmen wir es auch hier = Frommer, Gütiger, der da überströmt von freigebiger Gnade. Der Plural würde, falls man ihn vorzöge, die Fülle des Guten in dieser Person angeben, wie bei קְדוֹשִׁים. Auch die alten Uebersetzungen kommen auf: »dein Frommer« hinaus; das N. T. hat ὅσιος »dein Heiliger«.

שַׁחַת] Auch ob dieses Wortes, das wir in der Uebersetzung durch »Verwesung« wiedergaben, werden wir uns rechtfertigen müssen und vielleicht endigt unsere Vertheidigung des apostolischen διαφθορά dennoch nicht in Verwesung, wenn sie es gleich mit »Verwesung« zu thun hat. שַׁחַת ist ein Nomen mit zwei Patachs. Eine ähnliche Form ist z. B. רַהַב, נַחַת (von נָחַת und נוּחַ) und לַהַב. Freilich sieht unsere Form zunächst aus, als käme sie von שׁוּחַ »gesenkt sein«, und als bedeute sie Einsenkung, Grube. Dass jedoch ein und dasselbige Wort verschiedene Abstammung und Bedeutung habe, kommt in allen Sprachen vor. Ja, es kommt vor, dass sie völlig entgegengesetzte Bedeutung haben — was der Fall ist bei der sogenannten ἀντίφρασις. Aus der hebr. Sprache können wir anführen נָכַר, הִכִּיר (sehen); — aber auch נָכַר nescire, nicht kennen: was in נָכְרִי Fremder und dem Arabischen *nakara* sich bewahrt hat. Ein anderes Beispiel, wo gleich aussehende Wörter verschiedene Bedeutung haben, ist אֵלֵי st. constr. von אֵלִים Götter und אֵלֵי st. constr. von אַיִל Widder, welches Ez. 32, 21 mit Anlassung des י vorkommt: wo es dann ganz wie אֵלֵי Götter aussieht, obgleich es von אַיִל Widder herkommt. Auch עָנָה singen und עָנָה niedergedrückt sein, הִלִּין (Num. 14, 29) murren und הֵלִין übernachten (cf. Ewald § 114 c); שִׁכֵּל fehlgebären (Gen. 31, 38) und שִׂכֵּל

verwaisen (Deut. 32, 25) gehören hieher. Im Lateinischen findet sich z. B. bellum (Krieg) und bellum (schön): was sehr antiphrastische Begriffe sind. Solche Wörter nun haben wohl oft ganz verschiedene Wurzeln und gewiss nur zufällig Gleichklang: es sind eben lexicalische Doppelgänger. Nur zuweilen löst sich diese Antiphrasis durch Präpositionen, die dem Worte verschiedene Färbung zu geben im Stande sind. Und nun sollten שַׁחַת »Grube« und שַׁחַת »Verwesung« nicht zwei ganz disparate, und nur zufällig gleich klingende Wörter sein können? Sichern wir vor allen Dingen dem freilich seltener vorkommenden שַׁחַת »Verwesung« ,seinen ihm gebürenden Platz. Abzuleiten ist es von שָׁחַת verderben, was auf physische Dinge angewandt, verwesen bedeutet, und zwar ist es Masculinum, während sein Doppelgänger »Grube« Femininum ist. Wir finden »Verwesung« als allein passend: 1) in Hiob 17, 14: »zum Schachat sprach ich: Du bist mein Vater; zum Gewürm (sagt' ich) meine Mutter und Schwester«. Schachat wird also hier Vater genannt und mit dem masculinischen אַתָּה angeredet: es wird durchwegs als Masculinum betrachtet. Schachat in der Bedeutung »Grube« ist aber femin. generis (z. B. Prov. 26, 27). Und wie trefflich passt »Verwesung«, die den Leichnam zersetzt, als Vater zu dem gleich der Mutter empfangenden Gewürm. 2) passt 'שׁ in dem Sinne von Verwesung auch am besten Psalm 55, 24, wo sonst eine störende Häufung wäre: nämlich »Grube der Grube« müsste es dann heissen; wie weit besser passt da »Grube der Verwesung«. Endlich Ps. 49, 10 kann שַׁחַת sehr gut Verwesung bedeuten; es ist der Ausdruck daselbst identisch mit unserer Stelle und er ist auch wohl aus der unsrigen geflossen.

Doch wir wollen, zur besseren Erhärtung dessen: dass zwei gleichklingende Wörter doch verschiedenen Quellen entstammen können, auf die schlagendste Analogie, welche das

Wort נַחַת bietet, verweisen. Dies vergleicht sich in seiner zweifachen Bedeutung aufs eclatanteste mit unserem שַׁחַת Grube und 'שׁ Verwesung. נַחַת kommt Hiob 36, 16 und Jes. 30, 30 (welche Stelle zu vergleichen ist mit Ps. 38, 3) in der Bedeutung: »Herabsteigen, das Hinabfahren« vor (Ewald § 139 c); es ist diese Bed. im Aram. ganz gewöhnlich, wohingegen im Hebr. יָרַד das Gewöhnlichere ist. Es ist dies נַחַת nach Hiob a. a. O.) Masculinum. Darneben kommt nun als Femininum ein ganz gleich geschriebenes נַחַת von נוּחַ (ruhen) = Ruhe vor. Also eine strikte Parallele zu unserem Worte שַׁחַת. Uebrigens erkennen auch Gesenius und Winer noch die Bedeutung »Verwesung« für שַׁחַת an. Diese ist aber förmlich verbannt von den meisten Neueren, selbst von Hengstenberg und Delitzsch. — Bei den traditionellen Uebersetzern des Wortes שַׁחַת finden wir noch eine zweite mächtige Unterstützung. Alle alten Uebersetzungen (mit Ausnahme des jungen chald. Targums) und besonders das N. T. übersetzen unser Wort mit »Verwesung«. Auch LXX, welche Ps. 7, 16 ein für שַׁחַת in der Bedeutung Grube treffendes, etymologisch passendes Wort (*βόθρος*) hat, übersetzt an unserer Stelle *διαφθορά*: LXX kennt also das doppelt aufzufassende Wort. Auch für Petrus und Paulus ist das Wort Verwesung ein integrirender Bestandtheil ihrer ganzen Beweisführung. Paulus verkündet Apostelgesch. C. 13, dass die Verheissung, welche zu den Vätern geschehen — Gott uns, ihren Kindern, erfüllt habe: indem er Jesum auferweckte. Zum Beweis dieser Auferweckung citirt er u. a. auch unseren 10. Vers: Du wirst nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe. Hiess es nun nach jüdischem Verständniss: Du wirst nicht zugeben, dass Dein Heiliger das Grab sehe, so hätte er sich crass widersprochen. Denn kurz zuvor in V. 29 hatte er von Jesu gesagt: dass Ihn die zu Jerusalem vom Holze genommen und in ein Grab gelegt. Man

citirt doch nicht, um dem soeben Aufgestellten crass ins Gesicht zu schlagen! Genug, Paulus, wie auch Petrus, legen den grössten Nachdruck darauf: dass David, als David an und für sich, hier in V. 10 nicht gemeint sein könne: denn Der sei ja entschlafen und habe die Verwesung gesehen (Apostelgesch. 13, 36). Sondern, sagt Paulus: »den Gott auferweckt — Der hat die Verwesung nicht gesehen«: also Christus. Mithin haben die zwei Apostel die »Verwesung« hier gefunden und, wie wir weitläufig bewiesen, mit dem vollsten Rechte. — Für das älteste Verständniss unseres שַׁחַת zeugt auch die rabbinische Fabel, dass David's Leib nicht verwest sei (s. Lightfoot zu Apostelgesch. 2, 27). Uebrigens ist wohl zu bemerken, dass רָאָה שׁ' »die Verwesung sehen« nirgends vorkommt als Ps. 49, 10, wo es vortrefflich in seiner Bedeutung »Verwesung« passt: sonst kann keine Parallele von den für die Uebersetzung »Grube« einstehenden Exegeten beigebracht werden.

Mithin wird hier die Hingabe David's an die Scheol und die Leibesverwesung negirt. Das Schicksal eines Henoch, den Gott so wunderbar entrückte, mochte David zu solcher Bitte entflammen. Es mochte ihn dieses Erlebniss Henoch's drängen, auch für sich das Gleiche zu erhoffen, was ihm freilich erst bei der allgemeinen Todtenauferstehung zu Theil werden wird. Erst da wird er sehen, dass seine Verwesung keine absolute gewesen. Aber was in Bezug auf David zu überschwänglich ist, bleibt aufrecht und unantastbar in Bezug auf den Messias. Dieser wurde weder der Hölle, noch der Verwesung preisgegeben. Also was in David's Munde als sehr berechtigter Wunsch, der am Ende der Tage aber erst seine Erfüllung findet, zu gelten hat — das hat im Messias, dessen Schicksale David prophetisch zu präformiren hat — vollste Realität.

Zwei Seiten bietet also der Sinn unseres Verses: die eine deckt sich mit den berechtigten Wünschen David's und der Gläubigen, die andere deckt sich mit der Er-

füllung durch den Messias. David und die Gläubigen participiren an dieses Verses Inhalt vollständig, wenn auch nicht so unmittelbar wie der Messias, was ja allein den Gläubigen der letzten Tage wird zu Theil werden (1 Cor. 15, 51. 52). Gut sagt Calvin: unde sequitur vitae plenitudinem, quae in capite solo residet, guttatim solum vel per partes ad membra defluere.

Betrachten wir nun noch kurz den Sinn d. V. nach der Uebersetzung der neueren Exegeten: »Du wirst nicht hingeben (Futurum!) Deinen Frommen zu sehen die Grube« d. i. den Tod zu sehen. Dann enthielte dieser Gedanke in der That eine starke Illusion und Hyperbel. Wie soll der Fromme denn auf diese Zuversicht kommen: dass Er nicht die Grube sehen werde, nicht sterben werde? Dies musste doch einmal geschehen, wo nicht heute, so doch nach einer kurzen Frist. Oder will der Fromme, der Begnadete, etwa nie sterben? — Er, der in V. 11 wünscht: dass Gott für ihn in seiner Rechten Wonnen ewiglich haben möge. — Also in dieser Absolutheit ausgesprochen: dass nämlich Gott den Frommen nicht die Grube sehen lassen würde, sondern Wonnen ewiglich — wäre der Satz unseres 10. Verses eine beträchtliche Illusion. Höchstens könnte das Praeteritum hier stehen (wie Ps. 30, 4): »Du hast nicht sehen lassen deinen Frommen die Grube.« Alsdann wäre es Dank für die Errettung aus einer gerade drohenden Todesgefahr. Aber für die Richtigkeit unserer Erklärung berufen wir uns hier noch auf V. 11. Dieser Vers führt uns nach richtiger Auslegung weit hinaus über die diesseitigen Freuden und Wonnen, welche diejenigen hier statuiren, die in V. 10 nur Rettung von einer gerade drohenden Todesgefahr sehen. Es tritt nämlich dem negativ gehaltenen Ausdruck der Hoffnung »Du wirst nicht meine Seele lassen der Hölle« in V. 11 die positiv ausgedrückte Hoffnung zur Seite. Erstreckt sich nun diese

positive Seite des 11. Verses auf das Jenseits[6]) so muss auch das negative Glied in V. 10 Rettung vom Tode überhaupt aussagen. Also V. 11, der von ewigen Freuden spricht, wird V. 10 mit sich in die Ewigkeit hineinziehen müssen. Nun findet selbst Hupfeld in V. 10 die Idee der Unsterblichkeit und sagt, wie einst Calvin schon, dass eine blosse Lebensrettung in diesem Zusammenhang etwas kahles und nüchternes haben würde. Und diese Ansicht bestätigt sich durch unparteiische Auslegung des 11. Verses.

תּוֹדִיעֵנִי Fut. Hif. von יָדַע, welches oft »praktisch erfahren« bedeutet: so Ps. 25, 7; Ps. 14, 4; Jes. 9, 8; Hiob 5, 24; 10, 13. Darnach ist auch Exod. 6, 3 zu verstehen.

אֹרַח חַיִּים] wie Prov. 5, 6. Es ist aber »dieser Weg zum Leben« mehr als blosse Rettung des leiblichen Lebens. Calvin nimmt es für geistig seliges Leben mit Gott. Es ist nämlich dem Worte »Leben«, wie gewiss dem Ausdrucke »Baum des Lebens« (Prov. 3, 18; 11, 30), die notio adiuncta der Ewigkeit nicht abzustreiten. Der Hebräer begränzt nicht philosophisch ein jedes Wort näher, wie wir. חַיִּים war den Israeliten aus Genes. 2, 9, vom Baume des Lebens her, bekannt als »ewiges Leben«, was aus der Auslegung hervorgeht, welche der Text selber (in Gen. 3, 22) diesem חַיִּים giebt: »auf dass Adam nicht esse von dem Baume des Lebens und lebe ewiglich«. So bedeutet nun חַיִּים ewiges Leben besonders in Prov. 15, 24, wo es deutlich als aufwärts gehend der Scheol, die da abwärts liegt, entgegen gestellt wird; ähnlich ist Prov. 2, 19.

שֹׂבַע] Fülle der Freude erwartet der Sänger hier im Jenseits; nach Ps. 17, 15 erwartet er reale Anfüllung mit der תְּמוּנָה Gottes, dem Bilde Gottes (vergl. Gen. 1, 26. 27).

6) Auch anderswo findet sich, was auch Hupfeld anerkennt, solche Unsterblichkeitshoffnung, z. B. Ps. 17, 15; 49, 16; 73, 23 ff. u. s. w.

אֶת־פָּנֶיךָ] ähnlich Ps. 21, 7; 140, 14; es ist das אֵת der Gemeinschaft.

בִּימִינְךָ] Geier vergleicht gut was Prov. 3, 16 von der Weisheit ausgesagt wird: »langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre! »Durch deine Rechte« ist unnöthig.

נֶצַח] statt לָנֶצַח; so auch Ps. 13, 2; Jer. 15, 18; Amos 1, 11; es ist eigentl. ein Acc. adverbialis. Im Sprachgebrauche bedeutet es: ewig. s. z. B. Jes. 25, 8. Also ewiglich sind Wonnen in deiner Rechten. »Ewig« übersetzt der Chaldäer und der Araber, LXX *εἰς τὸ τέλος*. Uebrigens wird das ל auch in der ähnlichen Phrase עוֹלָם וָעֶד Ps. 21, 5 ausgelassen.

Also mit Umgehung der Hölle und der Verwesung wird der im Ps. Redende Freudenfülle in Gemeinschaft mit Gott und ewig dauernde Wonne geniessen.

Die Frage drängt sich hier unabweisbar auf: wer ist der also Redende? In V. 10 freilich wurde es uns ganz deutlich, dass Derjenige, der die Verwesung nicht sehen würde, zufolge des unmittelbaren Sinnes der Worte, kein anderer sein könne, als der Messias, wogegen David nur im Geiste Christi solches auch **sich** zueignen konnte. Aber sollte der Messias nur in V. 10 reden? Allein nur den einzigen Vers auf den Messias zu beziehen (wie die alten Exegeten thun), alles Andere dagegen auf David: das wäre eine Zerstückelung, darin wäre keine Consequenz. Solch messianisches Bruchstück würde als eine prophetia ex machina erscheinen, die David ganz unerwartet überfallen würde. Vielmehr: es passt Alles auf den Messias; es hat aber auch Alles seine Grundlage in David; Alles geht aus von seinem Gesichtskreis und liegt innerhalb des Bereichs seiner Wünsche und seines Verständnisses. Recapituliren wir kurz unseren Ps. zur Erhärtung dieser unserer Aufstellung.

V. 1—4: David weiht sein Leben Gotte und dem

Dienste an den Heiligen, er verabscheut die einen Anderen sich eintauschen: aber auch der Messias. Und zwar dieser in dem Sinne, der sich völlig mit den Worten deckt (man erinnere sich an jenes: »ich will nicht ausgiessen ihre Trankopfer« in V. 4).

V. 5—6: David, gemäss V. 1 in Bedrängniss und nach Bewahrung aussehend, hält sich sein Loos vor Augen und findet, dass es doch schön sei, ihm selber ja auch immerdar schön erschienen sei. Dies ist dem Messias nicht fremd, der in Gethsemane so furchtbar mit Gott rang (Matth. 26, 36 ss.).[7]

Endlich VV. 7—11, welche uns den Durchbruch der Zuversicht darstellten, passen erstens auf David: aber nur anfangsweise. So z. B. greift V. 8 »ich habe mir Jehova beständig vor Augen gestellt« über David's zeitweise Unbeständigkeit hinaus. Und vor allem lässt sich V. 10 nur aus einer freilich berechtigten Hoffnung erklären, die David vorerst noch vorenthalten werden musste. Hätten wir besonders in V. 10 bei David stehen zu bleiben: so würden wir darin wenigstens eine Illusion finden müssen, denn David sah ja die Verwesung! Oder wäre daselbst nur im Allgemeinen ausgedrückt, dass Tod und Verwesung über den blossen Menschen David, als einen mit Gott verbundenen, keine Macht haben würden? Alsdann fände sich im zehnten Verse eine für diesen allgemeinen Gedanken viel zu riesenhafte, zu exorbitante Hyperbel. Wir sind aber zum Glück nicht an David gebunden, sondern recurriren hier auf den Messias, der vollkommen das Räthsel löst, welches im Ausdruck des Psalmes auf den ersten Blick lag.

Das »Was« der messianischen Verheissung, der messianische Gehalt, ist nun klar herausgestellt. Wir haben nur die Alternative: entweder liegen hier orienta-

[7]) V. 39 ff. liessen etliche Kirchenväter aus, weil sie sich dieses Leiden als des Herrn unwürdig dachten.

lische Hyperbeln vor (und dann sinkt der Psalm auf die Stufe gewöhnlicher arabischer Gedichte herab), oder es ist hier Messianisches, eine Weissagung vom zukünftigen Erretter Israël's vor Augen gelegt. Aber das »Wie« der messianischen Verheissung begreiflich zu machen, die Art und Weise, wie messianische Verheissungen im Volke aufkommen konnten: dies ist die eigentliche Achillesferse der heutigen messianischen Auslegung. Wie so etwas wirken konnte: — das ist das Mysterium. Versuchen wir es kurz, Einiges zur Lösung dieser schweren Frage beizutragen, selbst auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen. Sollte die Verheissung des Paradieses nach vorwärts wirken, ohne dass doch der Erretter selbst auftrat: so musste er in Repräsentanten auftreten. Analoge Formationen jenes paradiesischen Urbildes mussten auftreten in einem zur Bewahrung und Vorbereitung des Heiles bestellten Volke. Oder aber wir können sagen: der Messias musste Repräsentanten haben, wenn es wahr ist, was Petrus (I, 1, 20) sagt: dass er (der Messias) zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt war — aber offenbar gemacht worden (ans Licht getreten) zu den letzten Zeiten. Eben weil er personaliter erst zu den letzten Zeiten ans Licht getreten, musste er vordem (im A. T.) Repräsentanten, welche von seiner Person zuvor Zeugniss ablegten (1. Petr. 1, 11), haben. Hatte er solche nicht; warf Christi Person und Werk nicht auch nach rückwärts seine Strahlen: — dann ist des Erlösers absolute Nothwendigkeit für die Menschheit gar nicht einzusehen. Oder aber wir müssen sein Auftreten für ein absolutes Mysterium, seine Person für ein zauberhaftes Phänomen halten, welches der Zurechtlegung der Philosophie und Afterphilosophie bedürfte. Das N. T. denkt anders: »Wir glauben durch die Gnade des Herrn Jesu Christi selig zu werden, gleicherweise wie auch sie« (die Väter nämlich, von denen soeben die Rede war), vergl. Apostelgesch. 15, 11. Und der Hebräerbrief

spricht das Gleiche aus in C. 4, 2: »Denn auch wir sind evangelisirt worden, gleichwie Jene (die Väter, von denen zuvor die Rede war).

Geben wir nun die Strahlen der Wirksamkeit Christi, als auch nach rückwärts geworfene, einmal zu: wie könnten da diese Strahlen wohl besser aufgefangen und in die Herzen reflektirt worden sein, als durch die Christo analog gebildete Person eines David. Wird schon Adam in Röm. 5, 14 *τύπος τοῦ μέλλοντος*, des Zukünftigen, Christi, genannt — warum dann nicht auch David? Damit stimmt nun, dass schon die christol. Einleitung eine fortlaufende Reihe von Repräsentanten des Erlösers uns darbot. Und David's absonderliche Schicksale mussten ja (wie schon früher bemerkt) etwas Absonderliches bedeuten, oder den armen König beirren: Ihn, der ja ein König war, welcher sich der Versetzung von den Schafhürden auf den Thron des Volkes Gottes getrösten und rühmen konnte. Hatte David aber eine klare Idee davon, dass er auf solche Höhe gestellt worden, um Heilsgedanken zu repräsentiren, um den protevangelischen Erlöser zu reproduciren, um Kenntniss des zukünftigen Heils in seiner Person dem Volke darzubieten: dann ist die Art und Weise, wie er diese seine Berufsthätigkeit gemeinnützig machte und an das Volk brachte, die allein praktische zu nennen. Denn wie konnte er wohl besser solche Einstrahlungen des zukünftigen Heils auf die Seinigen wirken lassen, als durch das Lied, durch Psalmworte? —

Geben wir also nur zu, dass David im Gebiete des äusserlichen Lebens des Messias Stellung gleichförmig gemacht war — wie dürften wir da wohl leugnen, dass er auch auf dem geistigen Gebiete der begeisterten Rede an des Messias Person und Werk heranstreifen könnte? War einmal seine äusserliche Stellung eine exceptionelle — warum sollen dann nicht seine ins Psalmlied gefassten Worte über seine beschränkte Sphäre hinausgreifen können?

Ja, mittelst des Geistes der Prophetie (den er 2. Sam. 23, 2 sich beilegt [9]) wird dieses Heranstreifen an den Messias in den mess. Psalmen zur völligen Identificirung mit dem Messias. Und zwar identificirt sich David mit dem Messias nicht mittelst eines unnatürlichen Sprunges, mittelst einer Hineinversetzung in ein ihm fremdes Leben: sondern es war der nothwendige Ausfluss seiner schon äusserlich exceptionellen Stellung. Verbürgte nämlich diese äusserliche Stellung schon Etwas für die Tag und Nacht auf die Verheissung wartenden zwölf Geschlechter (vergl. Apostelgesch. 26, 7) — wie viel mehr dann seine Psalmworte? Wie viel mehr verbürgten dann seine Psalmworte eine Befriedigung für die Herzensbedürfnisse des Volkes, die dahin gingen: dass alle Heiden diesen ihren König anerkennen möchten, dass Alles unter des Königs Füsse möchte gelegt sein, dass dieser König der Verheissung die Verwesung nicht sehen und ewiglich leben möchte. Solchen Hoffnungen gab David durch sein Psalmwort die Gewissheit der]Erfüllung: er war äusserlich wie innerlich der beredteste Mund dafür, als Gottverordneter Repräsentant Christi.

Psalm 22.

Der Verfasser ist David. Mit der Lage dieses gesalbten, aber von Saul wüthend Verfolgten, stimmt die Schilderung unseres Psalmes trefflich überein. Die in V. 13—17 gewählten Ausdrücke deuten klar auf einen Aufenthalt in der Wüste. Die Wüste, in welche David vor

[8]) »Der Geist Jehova's sprach durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge.«

Saul floh, giebt den besten Anlass, solche Bilder für sein Elend zu wählen. Die Zeit hingegen, in der David vor Absalom floh, passt gar nicht, denn dieselbige war eine verdiente Strafe David's und schlecht würde die unschuldige Miene des Verfolgten (V. 10—12) zu dem vor Absalom fliehenden König passen. Diese unschuldige Miene passt dagegen trefflich auf den Sänger, der von Saul unschuldig verfolgt ward (Ps. 59, 4. 5: »ohne mein Verbrechen und ohne meine Sünde«). Wir forschen zuerst den uns im Psalme aufstossenden inneren und äusseren Beweise der Messianität nach und prüfen dann die mannigfaltigen Ansichten über die redende Person unseres Psalmes.

Der erste innere und zwar zugleich der allerpositivste Beweis der Messianität ist folgender. Der im Psalme Redende erwartet als Resultat und Erfolg der Verkündigung seines Leidens und der ihm gewiss gewordenen Errettung aus demselben nicht nur die Befriedigung und volle Sättigung sondern auch die Bekehrung aller Heiden bis an die Enden der Welt. Seine Brüder und sein Volk lädt er ein zu dem herrlichen Mahle (in welches Bild Er die Verkündigung von dem, was Gott an Ihm gethan, einkleidet) — aber zugleich lädt er ein alle Heiden. Nachdem Er solches durchgemacht, wie hier im Psalme uns vor Augen geführt wird, hat der Sänger nun ein Recht sich erworben, alle Welt zur Theilnahme an der Verkündigung seine Leiden und zum Genusse Seines Mahles zu rufen. — Stehen also die Schicksale des hier Redenden und die grossartigste Erfüllung aller patriarchalischen Hoffnungen, nämlich der Heiden Bekehrung, mit einander im Zusammenhang; stehen diese zwei Momente im Causalnexus zu einander: dann müssen wir doch wahrlich hinausgreifen über David. Es wäre eine Chimäre gewesen im Munde David's, so Etwas von den ihm zugestossenen Schicksalen an und für sich zu erwarten. Der zweite innere Beweis für die Messianität sind mehrere für David zu über-

schwängliche Züge, welche ihn buchstäblich so nicht betroffen haben können. Diese Züge, obgleich wir sie auch in Bezug auf David verstehen können, stellen doch nur symbolisch die äusserste Gefahr, in der David sich befand, dar. Buchstäblich sind solche grausige Widerfahrnisse ihm nicht zugestossen. Solche Züge sind: die Durchbohrung der Hände und Füsse (V. 17), das Looswerfen über des Sängers Kleid, sowie die Vertheilung seiner Gewänder (V. 19). Solche symbolische Ausmalung der Gefahr ist aber nicht von Seiten David's eine zufällige und willkürliche. Wenn gleich solche Leidenszüge, wie wir sehen werden, in David's Gesichtskreis lagen: so zeigt doch ihre Anwendung und ihr Auftreten neben einander, dass David sich nicht der Gemeinplätze der gewöhnlichen menschlichen Klage bediente. Litt er als ein von Gott zum Leiden Berufener; litt er, um Christi Leiden vorausdarzustellen: so sollte auch die Physiognomie dieses Leidens ähnlich gemacht sein dem Leiden Christi. Es sollte selbst die Ausprägung dieser Leiden im Worte bis auf Tüpfel und Buchstabe der Wirklichkeit gleich sein.

Ein dritter Beweis, dass wir es nicht mit den Leiden eines gewöhnlichen Königs zu thun haben, ist, dass der Sänger die Bewirkung seines unschuldigen Leidens nicht nur seinen Feinden, sondern auch Gotte zugleich zuschreibt. In V. 16 wird Gott angeredet als Derjenige, welcher ihn in den Todesstaub hinstreckt. Und trotz dieser göttlichen Bewirkung der Leiden — erscheint der Redende im Psalm durchaus gerecht und unschuldig; er beruft sich ja V. 10 ff. auf sein Gottvertrauen von Jugend an. Nehmen wir nun noch hinzu, dass nach V. 31 die durch Verkündigung unseres Sängers bekehrten Heiden Jehova's Gerechtigkeit preisen: so schürzt sich der Knoten noch mehr. Gottes Gerechtigkeit lernen also diese Heiden aus der Verkündigung der Schicksale unseres Sängers kennen? Aber auch Jes. 53, 10 steht, dass Gott Wohlgefallen gehabt an des Messias Lei-

den; Sach. 13, 7 sendet Gott selbst das Schwert über den Mann, der ihm der Nächste ist, also offenbar über den Messias. Aehnliches sagt Apostelgeschichte 2, 23: wie das Leiden aus bedachtem Rath und Vorsehung Gottes Statt gefunden. Wir lernen dies also als einen messianischen Zug kennen: dass nicht nur die Feinde, sondern auch Gott, dem vor allen Anderen unschuldigen Messias schon in seinen Repräsentanten Leiden verursacht. Und so geschah es auch hier bei David, wie einstmals bei Isaak, dessen Opferung Gott gleichfalls befohlen. Gott bewirkte eben das Leiden David's, trotzdem dass er sich auf ihn als Erretter beruft. So erwies sich Gott nicht dem David an und für sich; nicht um David paradox oder tyrannisch zu behandeln, führte Gott ihn auf die Höhe des Thrones. Vielmehr, es wollte Gott eben an seinem erwählten Könige zunächst äusserlich Etwas darstellen, was Bezug hätte auf den kommenden Messias: nämlich Leiden, und Herrlichkeit darnach. Dann aber sollte David auch, durch heil. Geist geführt, prophetisch die Zukunft des anderen David in der Schilderung seiner Leiden zugleich mitumspannen. Also, gleichwie äusserlich Seine Schicksale von Gott nach Massgabe des Leidens Christi geordnet waren, so sollten auch die Worte, welche diese Schicksale uns mittheilen, vom heil. Geist nach der gleichen Norm disponirt sein. Dabei waren David's Worte stets also disponirt, dass die Gläubigen seines Volkes lernten: welch einen König sie hätten, und ein wie grosses Heil aus David's Erlebnissen hervorquelle.

Die äusseren oder die traditionellen Beweise für die Messianität liegen hier klar zu Tage. Vor allem ist das Neue Testament hier zu nennen. Vergleichen wir mit unserem Psalm das N. T., so haben wir hier das Programm der Passionsgeschichte. Hier liegt der Styl vor, nach dem der himmlische Baumeister die Passion Jesu Christi geformt. Delitzsch hat es gut zusammengestellt, wie Weis-

sagung und Erfüllung hier sich deckten. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche VV. 15—18 so malerisch treu als nur möglich aussprechen: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Durchbohrung der Hände und Füsse. Ferner finden wir in V. 16 den brennenden Durst gemalt, den der Erlöser, auf dass die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe διψῶ »mich dürstet« kund gab (Joh. 19, 28). Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuz vorüber (Matth. 27, 39), nach der Voraussage in V. 8. Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen: Matth. 27, 43 — wie V. 9 sagt. — Christi Kleider werden getheilt und um seinen Rock werfen sie das Loos: auf dass die Schrift erfüllet würde, nämlich der 19. Vers unseres Psalmes. Solches sagt der Apostel Johannes ausdrücklich in c. 19, 23 ff. Das drittletzte der sieben Worte des sterbenden Erlösers: Ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανὶ (Matth. 27, 46; Marc. 15, 34) ist das erste Wort unseres Psalmes und die Aneignung des ganzen Psalmes von Seiten Christi (wenn er ihn nicht gar selbst am Kreuze zu Ende gebetet). Endlich der Hebräerbrief (c. 2, 11 ff.) führt Vers 23 geradezu als Rede Christi an. Es dient ihm unser Psalmvers zum Beweise dessen, dass Christus sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger Gott Ihn bestellt hat (diese von Ihm Geheiligten) Brüder zu heissen. Und Brüder nannte sie Alle ja der Auferstandene nach Mtth. 28, 10; Joh. 20, 17. Noch manche Parallelen liessen sich ziehen. Kurz nach dem N. T. ist unser Psalm der messian. Psalm katexochen.

Die alte Kirche ferner sah in unserem Psalme Christum reden (z. B. Athanasius in ep. ad Marcellinum). Die alte Kirche verurtheilte sogar Theodor v. Mopsueste, der unseren Psalm zeitgeschichtlich auslegte. Zum Glück hat die zeitgeschichtliche Auslegung der messianischen Psalmen heutzutage dies nicht mehr zu befürchten. Sie hat ja insofern Berechtigung, als alle Schilderungen z. B. in

den Psalmen aus David's Gesichtskreis zu erklären sein müssen. Und ebenso müssen alle Zusagen und Verheissungen aus den Wünschen und Hoffnungen David's und seines durch ihn vertretenen Volkes Israël sich erklären lassen. Aber — die Zeitgeschichte gibt dem Psalmisten nur die Farben und so zu sagen den Rohstoff her: dann geräth Alles in die Räder des Geistes der Prophetie — und ans Licht tritt eine in zeitgemässe Form gekleidete Weissagung auf den Messias, eine Vorausdarstellung Christi, wie sonst in davidischen Schicksalen, so nun in davidischen Psalmworten. — Selbst die Juden hören den Messias hier reden; sie fassen die Ueberschrift »Hindin der Morgenröthe« als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung (Delitzsch). Wohl kennen auch sie einen leidenden Messias, aber solche Leidenszüge bürden sie allein dem Messias ben Joseph auf. — Kimchi und Alsched weichen hier schon sehr ab! Ersterer sieht das Israël des Exsils darin, verkennt aber ganz die absolut persönliche Färbung unseres Psalmes; ist es doch eine Person, die neben sich als Brüder das Volk Israël anredet, und als Verehrer Jehova's alle Heiden nennt. — Ferner stehen für die Messianität die reformatorischen und nachreformatorischen Ausleger ein. — Unter den Neueren sind Delitzsch und Stier am entschiedentsten für die messianische Auslegung. Gut drückt Stier das Thema des Psalmes folgendermassen aus: »das tiefste Leiden des Messias, in dem er sich von Gott verlassen fühlt — sei Erwerbungsgrund seiner seligmachenden Herrschaft über seine neue Gemeinde, die sich endlich weit verbreitet.« Treffend hebt er, wie auch Fr. v. Meyer, es hervor: wie gerade das tiefste Leiden, welches der Psalm schildert, das Reich des Heils begründe.

Unter den neuen Exegeten hat eine Wüstenfarth begonnen durch unseren Psalm. Denn einer Wüstenfahrt

an Ertraglosigkeit und Dürre gleicht die nichtmessianische Auslegung des Psalmes gar sehr.

Venema, Tholuck, v. Hofmann nennen als Leidenden David (wie schon Calvin) und zwar während der Saulischen Verfolgung. Jedoch David an und für sich, seine nackte Person, passt nicht zur redenden Person des Psalmes, wie wir eben bewiesen. Nur sofern der Messias in ihm zu Worte kommt, ist auch David als Redender zu betrachten. Jahn räth auf Hiskia: dessen Errettung aus den Händen Sanherib's solchen Eindruck auf die umwohnenden Heiden machten, dass sie Geschenke brachten. Aber das ist keine Verbesserung und Erleichterung. Alles was auf den erretteten Hiskia passte, lässt sich doch zunächst weit trefflicher auf David auslegen.

Hitzig hat sich bis an die Grube, des Jeremia Gefängniss nämlich, vorgewagt: und ist in dieselbe hineingefallen. Nun muss er natürlich, weil er nie aus seinen Gruben wieder herausgelangen kann, Alles im Psalme sehr übereinstimmend mit der Grube finden: und demnach wird der Psalm nun zurechtgelegt. Uebrigens scheidet er V. 23 u. ff., also das Resultat des Leidens, klüglich aber höchst willkürlich aus.

De Wette und Olshausen sehen hier mit Kimchi und Raschi das Israël des Exsils. Gegen sie gilt, was wir oben gegen Kimchi geltend machten: dass der Psalm einen rein persönlichen Charakter trage, gemäss welchem er von Brüdern und der Gemeinde Israël neben sich redet.

Hengstenberg endlich versteht unter dem Subjekt des Psalmes die Person des idealen Gerechten. Dieser ideale Gerechte ist aber ein trauriger Nothbehelf für die concrete, lebensvolle Persönlichkeit des Messias. Der Messias, schon im Paradiese als Einer (als הוא) verheissen, wurde nachmals zu wiederholten Malen durch eine Persönlichkeit reproducirt und repräsentirt. So war auch David ebenso als Einer berufen, wie einst schon Abraham, damit die Er-

wartung eines gottgesalbten Retters der Zukunft nicht als Idee in der Luft schweben bleibe, sondern herab komme, vorbildlich Fleisch gewinne und unter Menschen wohne. Und nun stellt Hengstenberg auf: David habe sich durch eine allgemeine Idee des leidenden Gerechten, an der auch Er Theil gehabt in seinem Leiden, — David habe sich dadurch begeistern lassen, zu besingen: wie der Gerechte viel leiden müsse -- aber wie der Herr ihn herrlich errette. Also die Zugehörigkeit zu einer Kategorie, zu einer noch in der Luft schwebenden Idee — soll ihn begeistern; und der erhabene Messias muss sich die Subsumirung unter solche Kategorie gefallen lassen? Zu guterletzt soll dann bei Hengstenberg der Messias doch wieder der Kern dieses idealen Gerechten gewesen sein. Warum aber erst zuletzt und warum nicht von vorne herein? Weil Hengstenberg die Steigerung und Hineinversetzung in die abstrakte Person des Gerechten für denkbarer hält, als das prophetische Sich-hineinleben des ersten David in die Zukunft des anderen David. Dies nennt er ein Ueberschwanken von der eigenen Persönlichkeit zu einer anderen, welche ohne Störung des Seelenlebens nicht denkbar. Aber hinüberzuschwanken und sich hinaufzuschrauben in des Messias Stellung hatte David gemäss unserer Ansicht gar nicht nöthig: denn der Messias, der von Gott verheissene Erretter, ist schon Kern und Stern seines Lebens. Ohne um eine von Gott bezweckte Vorausdarstellung der Schicksale Christi in Wort und Werk zu wissen, können wir uns, wie gesagt, David durchaus nicht vorstellen. Er, der Gottverordnete König — muss beständig Solches leiden? — Gerade erst dann, wenn er sich des im Protevangelium geweissagten Leidens des Erretters erinnerte — verstand er sein Leiden. Nur dann konnte er aushalten im Leiden; alsdann litt er nicht als ein Spielzeug seines Gottes, der ihn ja auf diese Höhe gestellt: sondern er duldete solches Alles als ein neuer, königlicher Repräsentant des Messias und lebte ganz diesem

einen grossen Zwecke. Somit haben wir an der Versetzung David's in des Messias Persönlichkeit keinen Sprung über die Jahrhunderte hinweg, sondern wir sehen darin einfach eine Besinnung David's auf seine Lebensbestimmung. Eben wenn er im Messias lebte, und des Messias Geist in ihm — dann entsprach David völlig seiner erhabenen Bestimmung. Wenn also David Psalmen singt — so meint Alles darin den Messias primo loco und es bezieht sich Alles zunächst auf den Messias; David selbst giebt nur den Stoff zur Einkleidung aus seinen Erlebnissen her und die so Grosses auszusprechen erforderliche Stimmung.

Wir können also den Inhalt des Psalmes kurz dahin angeben, dass er besinge: den leidenden Messias und Sein Reich.

Der Psalm selbst zerfällt in zwei grosse Theile. 1) V. 2—22: Klage und Gebet um Errettung; 2) V. 23—32: Gelübde und die aus seinen Leidensschicksalen sich für Ihn ergebende Hoffnung, dass nicht nur sein Volk, sondern auch alle Heiden sich zum Herrn bekehren würden.[1])

Die Klage V. 2—22 gelangt V. 12 zum ersten Ansatz der Bitte, von dem aber sofort wieder zu Klagen übergegangen wird. Betrachten wir zunächst V. 1—12.

[1]) 1. Dem Sangmeister, nach »Hindin der Morgenröthe«; ein Lied von David.

2. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
bist fern zu helfen mir und von den Worten meines Schreiens?

3. »Mein Gott!« rufe ich am Tage und nicht antwortest du,
und bei Nacht — doch keine Stillung wird mir.

4. Bist Du doch der Heilige,
der da thront auf den Lobliedern Israëls.

5. Auf Dich vertraueten unsere Väter,
vertraueten, und Du errettetest sie.

6. Zu Dir schrieen sie und wurden befreit,
auf Dich vertraueten sie und wurden nicht beschämt.

עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר] »nach Hindin der Morgenröthe.« Es ist, wie in Ps. 45, 1 wohl das Stichwort, oder die Ueberschrift eines Liedes aus der damaligen Zeit. Solchen bekannteren Melodien wurden die Psalmen vielleicht angepasst, wie etwa zur Zeit der Reformation Kirchenlieder weltlichen Melodien angepasst wurden. So verstehen die Ueberschrift A. Esra, Bochart, Jones, Clauss. »Hindin der Morgenröthe« wird das der Morgenröthe voraufgehende grauste Frühlicht genannt, welches nur ganz schwach kenntlich wird am Horizont. Dieses die Nacht durchbrechende erste Grauen erscheint wie die Hörner einer Hindin am Horizont zuerst. Die Sonne selbst wird daher mit der Gazelle verglichen im Arabischen. Es braucht übrigens nicht geradezu der Anfang eines damals cursirenden Liedes zu sein, sondern kann auch als ein besonderes significantes Wort mitten aus dem Liede herausgegriffen sein. So entnehmen die Araber im Korân die Titel ihrer Suren oft einem hervorstechenden Worte. Die zweite

7. Und ich bin ein Wurm und kein Mensch;
ein Schandfleck der Menschen und verachtet vom Volke.
8. Alle die mich sehen, spotten über mich,
verzerren die Lippen, schütteln den Kopf.
9. »Wälz' es auf Jehova: der wird ihn befreien,
»wird ihn erretten, weil er ihm so gefällt!«
10. Denn Du bist's, der mich hervorstiess aus dem Schoosse,
der mich sicher ruhen liess an den Brüsten meiner Mutter;
11. Auf Dich bin ich geworfen vom Mutterschoosse an,
vom Mutterleibe an bist Du mein Gott.
12. Sei nicht ferne von mir: denn Noth ist nahe,
und kein Helfer ist da.
13. Es haben mich umgeben viele Stiere,
Starke Basans haben mich rings umzingelt.
14. Aufgesperrt haben sie wider mich ihren Rachen,
gleich einem zerreissenden brüllenden Löwen.
15. Wie Wasser bin ich hingeschüttet,
und auseinandergerenkt sind alle meine Gebeine;

Sure heisst z. B. »die Kuh«, welches Wort erst in der Mitte vorkommt (s. Ges. z. Jes. 21, 1). Da wir also den Zusammenhang, in welchem »Hindin der Morgenröthe« vorkommt, schwer errathen können, so stehen wir gänzlich ab, aus diesen Worten Etwas für den Inhalt des Psalmes zu erschliessen. Wir sehen diese Worte also nicht als Thema in nuce an. Schon Kimchi und Raschi finden aber Etwas darin. »Von der Hindin schön wie die Morgenröthe« paraphrasiren sie und verstehen das Volk Israël darunter. LXX und Vulgata übers.: pro susceptione matutina d. h. »zur schleunigen Hülfe«, indem sie nämlich אֱיָלוּת was V. 20 steht statt אַיֶּלֶת lasen.

Luther übersetzt noch am Ansprechendsten: »von der Hindin, die früh gejagt wird« — als Bild des Leidens Christi. Er nennt nämlich unseren Psalm »der Hauptpsalmen Einer de passione Christi; — kein Psalm beschreibe so klar die Passion Christi.« Durch den dunklen

mein Herz ist geworden wie Wachs,
zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
16. Vertrocknet scherbengleich ist meine Kraft,
und meine Zunge ist festgeklebt am Gaumen,
und in Todesstaub bettest Du mich.
17. Denn umgeben haben mich Hunde,
eine Rotte von Uebelthätern mich umkreist,
durchbohrend (die Hunde nämlich) meine Hände und Füsse.
18. Ich kann zählen alle meine Gebeine:
Jene blicken her, und sehen sich an mir satt.
19. Sie theilen meine Gewänder unter sich,
und über mein Kleid werfen sie das Loos.
20. Aber Du, Jehova, sei nicht ferne,
meine Stärke zu meiner Hülfe eile.
21. Errette vom Schwert meine Seele,
aus der Hand des Hundes meine Einsame.
22. Errette mich aus dem Rachen des Löwen,
und aus den Hörnern der Büffel habest Du mich erhört.

Titel, meint Luther, wolle der heil. Geist Christi Passion den Ungläubigen verbergen. Hengstenberg findet in der Hindin das Bild des unschuldig Leidenden. Doch scheint mir das Alles zu weit hergeholt, und ist wohl nicht mehr als eine erbauliche Ausdeutung von Worten fraglichen Inhalts.

V. 2. אֵלִי אֵלִי] die Wiederholung drückt die Angst aus, wie aus dem Zusammenhang deutlich wird. Beim starken Gefühl des Schmerzes z. B. wird auch Wiederholung angewandt in Jer. 4, 19; 2. Kön. 4, 19.

לָמָה] ist hier Oxytonon; Ps. 2, 1 dagegen Paraxytonon; hier kann es Oxytonon sein, weil ja keine Collision zweier betonter Silben entstehen kann. Dieses »warum hast du mich verlassen« ist nicht, wie Hupfeld wähnt, die Stimme des leicht erschreckten und verzweifelnden Fleisches. Es kennzeichnet dieses »warum« nur, dass in der Höhe des Leidens ihm die Besinnung geschwunden, wesshalb er so verlassen wurde. Das Bewusstsein seines Berufs vermag er nicht gleichmässig festzuhalten. Es zeigt uns aber das »mein Gott«, dass der Redende nur noch einen Ankergrund hat: nämlich dass Gott sein Gott und ein Solcher ist, der früher ihm geantwortet und der den Vätern ausgeholfen. Dieses blinde Festhalten an Gott und daran, dass Gott ja doch den Vätern ausgeholfen, dürfen wir diesmal nicht des Messias für unwürdig halten. Denn Jesus Christus hat es am Kreuze selber in den Mund genommen. Wir lernen also hier, dass Jesus aus der Geschichte seines Volkes Trostgründe schöpfte in seinen Leiden. Er ist also auch hierin den Brüdern gleichgeworden, dass er sich auf die Schrift und das Vorbild der Väter verliess selbst im höchsten Leiden. Uebrigens sprach Jesus diese Psalmworte nach der aramäischen Landessprache seiner Zeit aus: *Ἠλὶ Ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανί* (שְׁבַקְתַּנִי hat das Targum). So sagt Jesus z. B. auch אַבָּא nicht אָב.

רָחוֹק מִישׁוּעָתִי] ist ein dem ersten Hemistich coordinirter Ausdruck, der gemäss der Angst des Rufenden nur lose dem Vorigen angereiht ist. Es ist etwa אַתָּה zu ergänzen, wie Jerem. 12, 2. Gott ist angeredet als der da fern sei wie in V. 12 u. V. 20.

Vor דִּבְרֵי] ist מִן zu suppliren, was im poet. Parallelismus der Glieder öfter geschehen muss (vergl. Ges. 154, 4); Ewald übersetzt ähnlich. Es fehlt dem Leidenden demnach die Gewissheit, dass Gott seine Worte auch nur höre. Aehnlich wird Jerem. 12, 2 gesagt: dass Gott fern von den Eingeweiden der Bösen sei. Sehr frostig übersetzt Hupfeld: »fern von meiner Hülfe« (was noch zur Klage gehört), sind die Worte meines Schreiens. Ein solches nachhinkendes Certificat: dass Er so schreie, ist überaus unpassend. שְׁאָגָה] übers. LXX Syr. Vulgata, gleich als ob שְׁגָגָה daständе, mit »Vergehen«. Alle alten griech. Uebersetzungen und das Targum übersetzen jedoch »Schreien«. Es ist eigentlich ein Wort, das vom Gebrüll des Löwen steht, wie aus Jes. 5, 29 erhellt (parall. נָהַם). Delitzsch vergl. damit das ἀνεβόησε φωνῇ μεγάλῃ Matth. 27, 46 und die κραυγὴ ἰσχυρά des Erlösers (nach Hebr. 5, 7).

V. 3. אֱלֹהַי] ist der Inhalt seines Rufens — und damit stockt wieder sein Gebetserguss. »Mein Gott« ist wie V. 3 sein einziger Ankergrund, gleichwie in Ps. 88, 2: »Gott meines Heils« der einzige Lichtblick in schwärzester Leidensnacht ist. Tag und Nacht bezeichnet die Beständigkeit des Rufens.

In יוֹמָם] ist ם ָ alte Accusativendung auf âm, also eine Mimation[2]), gleichwie das Arabische eine Nunation hat. Diese Casusendungen haben sich nur im Arab. frisch erhalten,

2) Diese Mimation kommt nach Oppert auf den assyr. Keilinschriften häufig vor (vergl. inscription de Borsippa im Journal asiatique Febr. 1857).

und die Abschleifung dieser Endungen im Hebräischen zeugt für das hohe Alter der hebr. Sprache, die schon so wesentliches verloren hat.

דּוּמִיָּה] ist Stillung, Aufhören; ähnlich ist Ps. 39, 3: ich verstummte in Stille, in Resignation.

V. 4. וְאַתָּה] Bist du doch; es hat eine adversative Färbung, wie Ps. 2, 6 und oft.

קָדוֹשׁ] von קָדַשׁ reinigen (arab. in der Bedeutung von »waschen«), es kommt im levitischen Ritus häufig vor; von Gott ausgesagt, besagt es den Heiligen, Reinen, der da wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann. Das »und ich bin ein Wurm« in V. 7 bildet einen flagranten Gegensatz zu dem: »Bist du doch der Heilige«.

יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת] sonst kommt vor: יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים: der auf dem Raum, welchen die zwei Cherubim über der Bundeslade zwischen sich offen lassen, thront — der zwischen diesen Cherubim wie auf einem Throne (Jes. 6, 1) sich niedergelassen. Es findet die etwas vergeistigte Wendung hier statt, dass Gott auch von den Lobliedern Israël's im Tempel wohlgefällig sich tragen lässt. Gott macht also Wohnung auf den majestätisch einherbrausenden Lobtönen Israël's. Dem Alles concret und markig fassenden Orientalen scheinen die Tonwellen selbst einen Thron zu bilden.

V. 5. אֲבוֹתֵינוּ.] Abraham, Isaak, Jacob, Joseph, Mose, Gideon, Barak, Simson, Jephta, Samuel. תְּפַלְּטֵמוֹ] wurzelhaft verwandt mit dem (V. 7) vorkommenden מַלֵּט. Beide Verba bedeuten »entkommen« im Kal; die anlautenden zwei Buchstaben פל bedeuten die Sonderung, das Entgleiten: was ja das Wesen des Entkommens ist.

V. 6. אֵלֶיךָ זָעֲקוּ] זָעַק kommt besonders im Buche der Richter vom Schreien des Volkes in der Noth vor: Richter 3, 9; 6, 7; 10, 12.

וְלֹא־בוֹשׁוּ] drückt negativ aus, was positiv schon gesagt war.

V. 7. Bist Du doch der Heilige, der Angebetete — und ich bin ein Wurm: diese zwei ewigen Angelpunkte der Theologie lässt V. 4 und 7 kräftig uns entgegentreten. תּוֹלַעַת] ein kleiner und niedrig durch den Staub sich hinwindender Wurm; so ist aus Jes. 41, 14 bekannt: du Würmlein Jacob. Ein solcher Vergleich des Menschen mit einem Thier kommt auch Ps. 73, 22 und Prov. 30, 2 vor.

Das zweite Hemistich erinnert an Jes. 53, 3; dort ist נִבְזֶה אִישִׁים: verachtet von den Menschen gleich unserem בְּזוּי עָם. Es sollte vor עָם eigentlich לְ stehen, nun aber steht der genit. objectivus wie Jes. 49, 7 Sach. 9, 1. חֶרְפַּת־אָדָם] vergleicht sich dem jesaianischen »er war wie Einer vor dem man das Antlitz verhüllt,« — keiner wollte mit ihm etwas zu thun haben; er war ein Schandfleck seines Volkes. Für die Bed. opprobrium, welche in ח' vorliegt, zeugen Stellen wie Jos. 5, 9; Neh. 5, 9; Jes. 25, 8.

V. 8. Alle die mich sehen, spotten über mich. רֹאַי] eigentlich »meine mich Sehenden«; der Singular mit dem gleichen Suffix kommt nur in Gen. 16, 13 vor: רֹאִי. Unser Vers malt die Verachtung im Detail. הִלְעִיג] mit לְ Spott treiben mit mir, in ähnlicher Bedeutung wie das Kal in Ps. 2, 4: nur dass dem Hif. stets die Bedeutung des Aktiven in der hebr. Anschauung beiwohnt, wenn wir es dann auch, wie das Kal, intransitiv übersetzen mögen. LXX übersetzt ἐξεμυκτήρισαν; dies gebraucht Lucas 23, 35 in der Passionsgeschichte. Delitzsch sagt gut darüber: Erfüllung und Weissagung deckten sich hier so genau, dass die ev. Geschichtsschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weissagung dargereichten.

יַפְטִירוּ בְשָׂפָה] das Hif. von פָּטַר, wörtl. einen Riss

machen mittelst der Lippen. Das בְּ ist ein instrumentales. Es ist hier eine sarkastische Verzerrung und Oeffnung des Mundes gemeint, welche sich mehr oder weniger bei allen Völkern findet. Steigend verhält sich zum Vorigen das Schütteln des Hauptes. יָנִיעוּ] das Hif. fällt nahezu mit Kal der Bedeutung nach zusammen. Ebenso kommt נוּד vor. Es ist ein Schütteln des Kopfes nach beiden Seiten hin, nicht ein einseitiges Nicken. — Spotteten sie zuvor nur, so geben sie ihn jetzt mit untergemischtem Bedauern auf (vergl. Act 26, 24). Ein herablassendes Bedauern ist aber das Empörendste für fein fühlende Seelen. Das Kopfschütteln kommt öfter vor, z. B. auch im Korân Sur. 17, 53. Der lebhafte und sehr zur Mimik geneigte Orientale hat eine Masse Ausdrücke für die Kundmachung seiner Gedanken durch Mienen und Geberden. Joh. 10, 22; Marc. 3, 21 gibt Zeugniss davon, wie es Jesu schon vor seiner Passion gemäss dieser Weissagung ergangen ist.

Ihre Stimmung wider den im Psalme Redenden kommt nun gar höhnisch noch zu Worte:

גֹּל] ist nicht eine kürzere Form des inf. absol., der ja für das verb. finit. stehen darf: sondern der Form nach ist es geradezu Imperativ: »Wälz auf den Herrn«; dabei ist das Objekt: deine Sache oder dergl. ausgelassen. Sie halten sich in ihrer Superiorität nicht gern lange bei einer direkten Anrede an den Leidenden auf, sondern springen lieber schnell zur verächtlich gesetzten dritten Person über; sie kehren ihm gleichsam schon in ihren Worten den Rücken zu.

חָפֵץ בּוֹ] geht dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäss bei Personen stets vom Höheren auf den Niedrigeren. Matth. 27, 43 bietet in dem ganz gleichen εἰ θέλει αὐτόν auch ein von Gott auf den Leidenden gehendes Wohlgefallen.

V. 10 ist aus dem Rückschlage, den die letzten Worte

auf des Sängers Seele ausüben, entstanden. Mit כִּי will er bestätigen und aufrechterhalten: dass Gott Wohlgefallen an ihm gehabt, und zwar von Jugend auf.

גֹחִי] Du Gott bist mein גֹּחַ. Da es Participium von גּוּחַ ist, so würden wir גָּחִי erwarten. Doch solche dunklere Nebenform des Partic. act. auch von einem transit. Verbum kommt vor: Jes. 25, 7 לוֹט; Sach. 10, 5; 2. Reg. 16, 7 (vergl. Gesen. 72, not. 1; Ew. 151 b). גּוּחַ ist ein transitivum und bedeutet hervorstossen ex utero matris. Also der das gethan, bist Du Gott! So LXX Chald. Rabbinen.

מַבְטִיחִי] part. hi. von בָּטַח »der mich vertrauen machte«.

V. 11. הָשְׁלַכְתִּי mit עַל] hingeworfen sein auf (hofal); hingeworfen sein auf Gott als den Grund des Vertrauens und Glaubens. Gott wird bei allen diesen Wörtern des Glaubens und Vertrauens als die Grundlage betrachtet, auf die man sich stützt; so הֶאֱמִין, בָּטַח, סָמַךְ, mit בְּ u. a. m. Es wird genauer explicirt durch: vom Mutterleibe an bist du mein Gott. Diese Bezeichnung des früheren göttlichen Schutzes ist, genau genommen, nicht als Phraseologie, ein ausserordentlich starker Ausdruck für die Gottesgemeinschaft des hier Redenden. Es zeugt dieses Wort von Gottes Treue, Barmherzigkeit, Liebe und Wohlgefallen an ihm, worauf er sich jetzt abermals beruft; es zeugt dafür, dass er solchen Höhegrad des Leidens nicht verdient hat an und für sich selbst. Nur zufolge seines Berufes, eben weil der Messias leiden musste, überkam den David solches Leiden. In V. 12—18 findet ein augenblickliches Aufathmen zu Gott hin statt, aber sodann gleich wieder neue Klage.

V. 12. Auf Grund solcher so weit zurückreichenden Gottesgemeinschaft erfleht David sich nämlich, dass auch Gott jetzt nicht ferne sein möge. Mit zwei coordinirten כִּי wird der weitere Grund, warum Gott ihm zur Seite

treten möge, eingeführt. צָרָה] Noth ist nahe. Nach dem Etymon und gemäss der Logik des A. T. ist צָרָה, oder צַר der strengste Gegensatz zu יְשׁוּעָה Weitmachung, Heil, (wovon bekanntlich der Name Jesus abzuleiten ist.) צָרָה ist dagegen die Einen zuschnürende und ringsum fesselnde Enge (= coartatio). קְרוֹבָה] solche Enge ist nahe, liegt hart auf ihm und an ihm. Es liegt in dem »nahe« nicht etwa, dass die eigentliche Noth noch zu erwarten stehe: wie Venema und v. Hofmann wollen, welcher letztere die ganze Schilderung, welche nun folgt, gern in die Zukunft drängen möchte, was aber an den praeteritis in V. 13. 14 schon scheitert. Oder ist die Noth dann erst etwa da, wenn man unter den Füssen der Stiere liegt?

V. 13—22 Schilderung der Gefahr, die ihn betroffen. Von diesem Gebetsruf irrt der Sänger wieder ab auf die mächtig sich geltend machenden Gefahren.

V. 13. סְבָבוּנִי] in Ps. 118, 11 steht diese gedehntere Form verstärkend neben dem regelmässigen סַבּוּנִי. Diese gedehntere Form ist als die poetischere häufig in den Psalmen.

כִּתְּרוּנִי] Piel von כָּתַר umkränzen, es malt mehr das völlige Umzingeln, wie ein Kranz es thut.

פָּרִים] sind Farren. אַבִּיר] eigentlich Starker, auch von Gott gesagt, dann vornehmlich Stiere. Sie sind dem Sänger Bild mächtiger Feinde, mit dem prophetischen Nebenbegriff der Gottlosigkeit, wie die Kühe Basan's bei Amos 4, 1; auch gottlose Feinde Jehova's werden so genannt (Ezechiel 39, 18). Der charakteristische Zug, dass es bandenlose, übermüthige, aufgeblasene Feinde sind, die dem Sänger hart zusetzen, kehrt im messianischen Ps. 118, V. 22 wieder: wo der Eckstein von den Bauleuten, die das Bauen verstanden, verworfen wird. — **Basan**] im geographischen Sinne des Wortes besteht aus Basaltbergen mit Waizenland. Stiere aber postuliren Weiden, deren es in

Gilead viele gab. Das halbe Gilead gehörte nun aber nach Deut. 3, 13; Jos. 12, 4. 5 noch dem Og von Basan. Also nach des basanitischen Königs politischem Besitz giebt Mose, aus dem diese Benennung geflossen, Stieren den Namen Kinder, Junge Basan's. Ihm folgt David: es ist also Basan sensu lato hier gemeint (so Hupf.).

V. 14. Es lebt Alles vor ihm. — Neben den Stieren sieht er Andere, die das Maul aufsperren, wie ein Löwe (vergl. V. 22 a). Die eben genannten Stiere können dies nicht sein, denn diese sperren beim Angriff das Maul nicht auf. Und der Orientale ist weit genauer, als manche Exegeten hinter dem Studirtisch: denen es eben nicht darauf ankommt, ob die Stiere das Maul aufsperren oder geschlossen halten beim Angriff. Vielmehr der Sänger sieht da so Einige, die sperren das Maul auf, wie ein Löwe. Bild und Wirklichkeit sind dann eng neben einander. Neben den Stieren sieht er Menschen sich hervordrängen, wie V. 17 den Hunden unmittelbar eine Rotte von Uebelthätern zur Seite gestellt ist[3])

אַרְיֵה] wäre nach dieser Auffassung Apposition, die öfter eine Vergleichung ausdrückt: vergl. Gen. 49, 21. 22. 27; Ps. 45, 2; Ps. 11, 1. Des Löwen Rachen kehrt auch V. 22 wieder in der Darlegung der Schrecknisse ringsumher: es ist ihm von unserem Verse her der Eindruck vom Vorhandensein eines Löwen geblieben.

טֹרֵף] zerreissend = Gen. 49, 28, dann erst »abpflücken«, denn die stärkere Bedeutung ist die ursprünglichere.

V. 15. **Ausgeschüttet wie Wasser**] ist das umfassendere Bild, in welchem das Auseinandergehen der Gebeine und was noch folgt, die das Ganze genauer zergliedernden Züge sind. Wie Wasser — so zusammenhangslos, kraft- und machtlos ist mein ganzer Mensch.

[3]) Vergl. 2. Tim. 4, 17: wo Paulus aus dem Rachen eines Löwen, welcher dort auch Bild für einen Menschen ist, errettet zu sein sich rühmt.

הִתְפָּרְדוּ כָּל־עַצְמוֹתָי] Die Gebeine, das leibliche Gerüst des Menschen, trennen sich von einander — was zugleich ein getreues Bild der Kreuzigung ist. In Bezug auf David kann dies nur uneigentlicher Weise einen Sinn haben: da er doch nie gefoltert wurde. Aber ein Gefühl der Schwäche, das ihm den Eindruck des Auseinandergehens seiner Gebeine machte, hat er gewiss oft empfunden. Davon ist also das Bild entlehnt: welches völlig getreu am Messias sich realisirte, als er am Kreuze hing.

הָיָה לִבִּי כַּדּוֹנָג] mein Herz ist geworden wie das Wachs. Ovid. (ex Ponto I, 2, 57): Sic mea perpetuis liquescunt pectora curis ignibus admotis ut nova cera solet.

נָמֵס] mein Herz ist zerflossen inmitten meiner Eingeweide. Diese Form ist Part. Ni. von מָסַס; man erwartete נָמָס; es ist unser Partic. auf Zere aber eine Nebenform (Gesen. § 67 not. 5). Dieselbe Metapher liegt in מוּג und in רָךְ (Jes. 7, 4), sowie auch im arabischen *fâda.* Die Umschreibung von מָסַס »zu Wasser werden« giebt Josua 7, 5.

V. 16. Die Vorbedingungen des Durstes werden nun gemalt: Durst war ja auch einer der Hauptleidensmomente des Messias am Kreuze. Ausgetrocknet wie zu einer Scherbe ist meine Lebenskraft, würden wir sagen. Der Hebräer ist kühn und prägnant in seinen Vergleichungen, m. vergl. Jes. 5, 29. Kummer und Leiden trocknen die Säfte aus, dass sie versiegen, wie auch Prov. 17, 22 sagt.

לְשׁוֹנִי וגו] meine Zunge ist festgeklebt an meinem Gaumen. לָשׁוֹן ist gen. comm., als Mascul. kommt es Prov. 26, 28 vor.

מֻדְבָּק] partic. hof. von דבק, eig. ankleben gemacht worden an meinem Gaumen; klebt ungeschmeidig und Durst erregend am Gaumen. Das Hofal steht hier in gleicher Weise umständlich, wie הוּשַׁבְתֶּם in Jes. 5, 8;

auch dort hätte Kal genügt. מַלְקָחַיִם ist Dual. von מַלְקָח, welches Ort des Fassens (לָקַח) bed.; dualisch aber wird es vorgestellt, weil zwei Wände die Speise fassen: wie Kimchi richtig bemerkt. Dies Nomen ist mit מֻדְבָּק zu verbinden. Wir vermissen dabei das sonst gewöhnliche בְּ, oder לְ: so müssen wir also diesen Accusativ beim Passiv מֻדְבָּק local auffassen — wie יָשַׁב mit Accus. — klebend gemacht an oder auf dem Gaumen. Threni 4, 5 ist eine Sinnparallele. Ein sehr wichtiges Glied folgt endlich noch, zufolge dem Gott als die Causalität dieses leidensvollen Zustandes auftritt. Gott selbst bettet den wie Wasser Hingeschütteten in den Todesstaub.

תִּשְׁפְּתֵנִי] fest hinsetzen wie noch Jes. 26, 12. Es vergleicht sich diese Redensart wohl am Besten mit der: ich bin gleich geworden denen, welche in die Grube gefahren (Ps. 28, 1; 30, 4; 88, 5; 143, 7). Also Gottes Finger erkennt David als waltend an neben den Fäusten seiner Feinde, ganz wie in Ps. 69, 27: »denn den Du Gott geschlagen hast, haben sie (die Feinde) verfolgt.« Fürwahr, dies wäre für David ein unmögliches Zugeständniss gewesen, wenn er an und für sich als ein unschuldig von Feinden umlagerter reden würde. Dann hätte er seine Feinde verwünschen müssen und nicht Gott ins Spiel bringen dürfen. Denn einen blossen dogmatischen Satz vom concursus Dei wollte der Sänger in solch hohem Affekt, in dem wir ihn hier erblicken, doch gewiss nicht uns mittheilen. — Nein, diese Parallelisirung Gottes und der Feinde, als dasselbe bezweckend, wird nur verständlich, wenn er solches erlitt gemäss seines hohen Berufes, und als unschuldig Verfolgter. Dieser Beruf war aber ja: die Leiden des im Paradiese verheissenen Erretters in seiner Person zu reproduciren. Oder, wie man auch sagen kann, sein Leiden war Vorausdarstellung des Leidens Christi. Ganz ebenso wird Ps. 69, 27 und Jes. 53, 10 das Leiden des Messias als

von Gott bewirkt angesehen. Gott hatte Wohlgefallen daran, dass die Krankheit ihn zermalmte, sagt Jesaia. Alsdann passt auf David und wird überhaupt erst recht verständlich jenes im Hinblick auf das Leiden gesagte Wort Christi: »nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.«

V. 17. Wir kommen nun an den berühmten Vers von der Durchgrabung der Hände und Füsse. Dieses weithin scheinende Bollwerk der messianischen Auslegung wird besonders von der neueren Kritik heftig angefochten.

Von Neuem macht hier der Sänger einen Ansatz, seine Leiden unter anderen Bildern darzustellen. Bilder sind es zwar für David — die aber nur allzuwahr später ad literam an Christo sich erfüllten. Der im Psalme Redende liegt nunmehr am Boden, wie Wasser ausgeschüttet. Da sieht er sich von Hunden umzingelt, die nach seinen Händen und Füssen trachten, um sie zu durchbohren. Das Bild ist überaus passend und ähnlich kehrt es Ps. 59, 7. 15 wieder. Denn die Hunde sind im Morgenlande besonders gefährlich und bösartig. Nach Strabo (S. 517) wurden nicht bloss Leichen, sondern auch Kranke und Greise bei den Persern den Hunden vorgeworfen. Also an Lebendige sogar machen sie sich. Denn, dass sie sich an Leichen machen, ist eine ausgemachte Sache. Waren doch in Persien die Hunde heilig und verrichteten so zu sagen das Todtengräberamt. Sie mussten die eigens für sie ausgestellten Leichen verzehren (vergl. Cic. Tusculan. 1, 45 und Duncker, Gesch. des Alterthums, Bd. II, S. 397). Solch Todtengräberamt der Hunde wird auch von Gott den Israëliten in Aussicht gestellt (Jer. 15, 3): wobei ihnen die Raubvögel helfen. Auch die Isebel ward ja von Hunden verzehrt (2. Reg. 9, 35).

Dem bildlich gehaltenen ersten Gliede tritt ein zweites, mehr an die Wirklichkeit anstreifendes zur Seite. Eine Rotte von Uebelthätern (מְרֵעִים) werden die wüthenden

Hunde genannt. עֵדַת] meist von der Gemeinde Israël, aber auch von einer ungesetzlichen Zusammenrottung wie z. B. in »Rotte Korah« vergl. Ps. 86, 14.

הִקִּיפ֫] Hifil von נָקַף stärker als סָבַב; das gänzliche Umringtsein liegt darin. תְּקוּפָה ist der Umlauf des Jahres: wo das Jahr in sich zurückkehrt. Nachdem er so die Hülle des Bildes ein wenig gelüftet, geht David sogleich wieder auf das Thun und Treiben der Hunde zurück. Wörtlich ist zu übersetzen: durchgrabend (nämlich die Hunde) meine Hände und Füsse. Hupfeld übersetzt: wie der Löwe (כָּאֲרִי) umringen sie mich an meinen Händen und Füssen. Dabei fällt vor Allem auf, dass אֲרִי weder in V. 14 noch auch in V. 22 den Löwen bezeichnet, sondern vielmehr אַרְיֵה. Und letztere Form ist auch sonst ausschliesslich den Pss. eigen, vergl. 7, 3; 10, 9; 17, 12. Ferner fällt bei Hupfeld's Uebersetzung auf, dass ein durchaus nöthiges Verbum fehlt. Denn »umringen sie mich« hat Hupfeld nach dem Vorgang des Saadia in den Text eingeschmuggelt. Doch ist dieser Mangel des Verbums, welches alle alten Uebersetzungen in כָּאֲרִי gesehen und anerkannt haben, nicht der geringste Anstoss bei der Uebersetzung: wie ein Löwe. Es ist nämlich drittens gar kein Grund abzusehen, weshalb durch Herbeiziehung des Löwen das Thun und Treiben der Hunde erst noch erklärt werden soll. »Die Hunde umringen wie ein Löwe meine Hände und Füsse« — giebt keinen irgendwie passenden Sinn. Hände und Füsse speciell umringen, sollte dem Löwen wie auch Hunden schwer werden: das können höchstens Mücken und Fliegen. Denn nur eine Fabel und eine nicht einmal genügende, ist was Kimchi zur Erklärung dieses Bildes beibringt. Der Löwe beschriebe, indem er umherjagt, einen Kreis mit seinem Schweife, in welchem die Thiere wie gebannt liegen blieben, mit eingezogenen Vorder- und Hinterbeinen. So könnten die Ju-

den, die er in der Person des Psalmes erblickt, gegen die Unbeschnittenen nicht Hände und Füsse rühren.

Hingegen stimmen die Reisenden im Orient darin überein, dass nichts schrecklicher sei, als von den grossen Hunden umzingelt zu werden, die bei den Heerden und in der Nähe der Städte in grosser Anzahl sich aufhalten [4]). Und charakteristisch ist besonders für die Hunde, dass sie zu allererst das Fleisch der Hände, der Füsse und des Schädels herausfressen, dieselben also mit ihren Zähnen buchstäblich durchbohren. Dass sie es bei Isebel nicht thaten, war ein offenbares Gottesgericht; es sollte eben die Vermuthung ausgeschlossen werden, dass der Isebel ein gewöhnliches Unglück zugestossen sei. Wenn sich mithin alles trefflich aus der Eigenheit der Hunde erklärt, gemäss welcher sie zuerst das zarte Fleisch der genannten Körpertheile verzehren: so ist der Vergleich der Hunde mit dem Löwen vollends Unsinn. Denn von diesem ist solche Liebhaberei durchaus nicht bekannt. — Und selbst die Masora zu Jes. 38, 13 duldet an unserer Stelle die Uebersetzung: »wie ein Löwe« nicht. Die Masora sagt daselbst: »das in Jes. 38 und in unserem Verse vorkommende כָּאֲרִי habe verschiedene Bedeutung.« In Jes. 38 nun ist offenbar, »wie ein Löwe« zu übersetzen; somit muss für unseren Vers eine andere Bedeutung vorliegen. Ferner weiss die gesammte exegetische Tradition nichts von der Uebersetzung »Löwe« an unserer Stelle. Nur der ziemlich junge chald. Paraphrast bietet ausser einem Verbum »mordentes« noch den Beisatz: wie ein Löwe. Der Chaldäer setzt aber das »wie ein Löwe« wohl nur als ein exegetisches Wortspiel und durch den Gleichklang beider Wörter bewogen hinzu. Er flickt das »wie ein Löwe« nur hinein, hat aber dabei auch ein Verbum. Also die Masora und alle alten

4) Vergl. Oedmann, vermischte Sammlungen, Theil 5, S. 23 und 28; Laborde, geogr. Comm. zu Exod. und Numeri, Cap. 59.

Uebers. kennen hier die Uebers. »wie ein Löwe« nicht; wozu noch kommt, dass ja diese Uebersetzung, überaus sinnlos, bildlos und selbst der Grammatik nach unklar ist. So muss also כָּאֲרִי ein Verbum sein. Der ganze Stand der Dinge würde nun sehr vereinfacht: wenn wir mit Ewald und Delitzsch כָּאֲרוּ läsen: wofür sich so viele geschichtliche Beweise beibringen lassen, dass Delitzsch meint, כָּאֲרוּ habe gleiches Recht auf Anerkennung wie unser כָּאֲרִי. Und in der That müssen die alten Versionen כָּאֲרוּ vor sich gehabt haben. Darnach wäre die Form dritte Plur. von כָּאַר; dies nun ist ein Verbum mediae א und gemäss der Verwandtschaft dieser med. א mit med. ו wäre es verwandt mit כּוּר »durchgraben«; so ist gleicherweise verwandt שׁוּל und שָׁאַל; דּוּג und דָּאַג; פּוּר und פָּאַר; דָּאַב und דּוּב; לוּט und לָאַט; בָּאַר (wovon בְּאֵר Brunnen) und בּוּר (בּוֹר). Doch kann man mit Pococke (in den Miscell. hinter Maimonidis porta Mosis S. 56 ff.) und Stier כָּאֲרִי festhalten, wie unser recipirter Text liest. Dann ist es partic. act. von כָּאַר, was aus כּוּר erweitert ist, wie לָאט part. von לוּט. Diese Dehnung des mittleren Wurzellautes ו in ein א findet sich besonders gern im Aram. Im Hebräischen möchten wir als besonders instruktiv ausser dem eben genannten noch vergleichen: רָאם (Sach. 14, 10) aus רוּם, קָאם (Hos. 10, 14) aus קוּם, שָׁאט aus שׁוּט gedehnt; vergl. Prov. 24, 7; Ez. 28, 24. 26; 16, 57. Ob nun solches א, welches sich eindrängte, quiesciren sollte oder lautbar werden, das scheint selbst den Masorethen bei der Punktation unklar gewesen zu sein. Bald machen sie es lautbar wie in Sach. 14, 10 רָאֲמָה und in der entsprechenden chald. Form Dan. 6, 16 קָאֲמַיָּא. Bald lassen sie es quiesciren im vorausgehenden Kamez oder lassen es (in der analogen Bildung des Aramäischen) in י — gemäss den Keri's in Daniel und Esra — um-

springen: statt דָּאֲרִין Keri דָּיְרִין. Also pocht Hupfeld sehr mit Unrecht darauf, dass unser Wort כָּארֵי lauten müsse statt כָּאֲרֵי, gemäss der Schreibart dieses Partic. im Chaldäischen. Denn, wie wir eben gesehen, sind im biblischen Chaldaismus nur die Punktationen des Keri bei diesem partic. act. angemerkt. Und einmal ist selbst im Ketib א mobile gemacht, wie an unserer Stelle, in Dan. 7, 16: קָאֲמַיָּא.

Eine Anomalie in der Form כָּאֲרֵי ist die Verkürzung des Plur. ־ִים in ־ִי; welche Verkürzung aber ziemlich allgemein anerkannt ist (vergl. Ges. Lehrg. § 124, 2 A. 3 u. Lex.). Vielleicht ist dieser Plural auf ־ִי auch gewählt, weil alsdann unser Wort sich gemäss dem hohen Affekt des Leidenden eng mit יָדַי zusammenschleifen lässt. Sinnparallele zu diesem Durchbohrtsein der Hände und Füsse ist Jes. 53, 5: מְחֹלָל »durchbohrt« vom Verbum חָלַל (= Ps. 109, 22). In diesem Verbum חלל wie in כּוּר (כָּאַר כָּרָה) und in נָקַר liegt ein Bohren, ein Oeffnen. Dass und ob dieses nun zu einem Durchbohren wird, kommt ganz auf das Volumen des zu durchbohrenden Gegenstandes an. Eine Grube z. B. kann nur gegraben, gebohrt sein; aber Hände wie hier (vergl. Jes. 53, 5), Ohren (wie in Ps. 40, 7) und das Herz (Ps. 109, 22) können durchbohrt werden. Der Hebräer kennt ja kein zusammengesetztes Verba, um das »durch« prägnant wiederzugeben; dazu muss er das einfache Verbum anwenden. Uebrigens erinnern wir noch an מְכֵרָה von כּוּר in Gen, 49, 4, welchem Worte mit gewichtigen Gründen die Bedeutung Schwerter gesichert werden kann. Das Schwert hat aber offenbar seinen Namen vom Durchbohren, vom כּוּר, dem כָּאַר verwandt ist.

Was hier nun im Bilde als Gipfel der Noth dargestellt wird — ist genau an Christo erfüllt. Auch ihn umgaben Menschen, wie Hunde, und durchgruben gerade seine Hände und Füsse, indem sie ihn ans Kreuz schlugen.

V. 18. אֲסַפֵּר] ist sogenannter potentialis (s. Ges. § 127, 3 d): ich kann zählen. Dies ist natürlich mehr eine Redefigur, um den Höhegrad seiner Mattigkeit zu beschreiben, als ein Faktum.

הִבִּיט und רָאָה sind nun so unterschieden, dass ersteres Wort, von einer ungebräuchlichen Wurzel herstammend, die Richtung des Körpers malt, welche das Sehen begleitet, ganz wie הִשְׁקִיף. רָאָה mit ב besagt aber den Genuss und das Wohlgefallen, welches man beim Sehen empfindet (ausführlich verbreitet sich darüber Scheidius, dissert. ad Cantic. Hiskiae zu Jes. 38, 11).

V. 19. Auch dieser Zug aus David's Leidensperiode ist wohl vornehmlich nur Bild, Symbol seines Elends. Seine Verfolger behandeln ihn wie einen bereits Erschlagenen oder Todten. In der saulischen Verfolgungszeit, in der er das Bunteste und Schrecklichste erlebte, mag David an diesen Akt Heranstreifendes wohl erlebt haben. Denn wie schrecklich bei ihm diese Zeit noch nachklingt, erfahren wir aus 2. Sam. 24, 14, wo David bittet, nur nicht wieder in der Menschen Hände fallen zu müssen.

בְּגָדַי] sind die aus mehreren Stücken bestehenden Kleider des Obergewandes, wogegen לְבוּשׁ] hier wohl s. v. a. *χίτων* Hemd ist (vergl. Ps. 35, 13); über letzteres, als ein Ganzes für sich, werfen die Verfolger das Loos, wozu kleine glatte Steinchen (Würfel) dienten. Wie vielerlei man durch Loosen bei den Hebräern entschied, ist bekannt.

Wunderbar aber ist, dass mit dieser Beschreibung seiner Lage David zugleich die Leidenslage seines Sohnes, des zweiten David, mitbeschrieben hat. An diesem haben sich, wie Delitzsch treffend sagt, 19 a und 19 b, die anscheinend Gleiches mit gewechselten Worten sagen, buchstäblich erfüllt: das Theilen der בְּגָדִים dadurch, dass die Kriegsknechte seine *ἱμάτια* in vier Theile unter

sich theilten, das Looswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, dass sie den *χιτὼν ἄῤῥαφος* nicht theilten, sondern verloosten (Joh. 19, 23 ff.). — Dass anscheinend sinnparallele Glieder sich nach beiden Seiten ihres parallelen Ausdrucks erfüllt finden in der Leidensgeschichte Jesu, ergiebt sich z. B. auch aus Sach. 9, 9. Beide daselbst genannte Thiere waren zugegen bei Jesu Einzug in Jerusalem. Solch schlagendes Zusammentreffen von Verheissung und Erfüllung zeigt, dass derselbige Messias damals im Worte lebte, der nachmals im Fleische erschien. Die Gestalt des Messias hat nicht etwa erst embryonisch, hernach aber völlig ausgeboren in den Gläubigen gelebt: sondern der Messias ist in der Vollheit und Ganzheit seines Wesens stets in den Gläubigen vorhanden gewesen seit dem Paradiese. Sein Vorhandensein auch in David dem Geiste nach bezeugt die Gleichheit der Fussstapfen, die er im Liede einerseits und in der Geschichte andererseits zurückgelassen.

V. 20. Der in V. 12 schon hervortönende Ansatz zu eindringlicher Bitte um Hülfe, kommt hier endlich zur vollen Geltung. Das Brausen und Zischen des Innern legt sich und wie ein Sonnenblick durchdringt die finstere Nacht der Ruf nach oben: וְאַתָּה. Und nur noch ein fernes, leiser und leiser werdendes Echo seiner unsäglichen Leiden wird lautbar in den Gotte vorgetragenen Bitten: worauf sodann von V. 23 an der wundersame Erfolg seines Leidens vom Sänger beschrieben wird. V. 20 nun spricht im Allgemeinen die Bitte aus wie 12 a.

אֱיָלוּתִי] von אוּל oder איל stark sein, mit mobile gewordenem י. Ohne die Abstraktivendung וּת findet sich in Ps. 88, 5 אֱיָל Lebenskraft, ein *ἅπ. λεγ.* Von der gleichen Radix kommt auch אֵל Gott, nicht aber אַיִל Widder, der vielmehr vom »vorangehen« seinen Namen hat. In V. 21 und 22 hallen die einzelnen Momente seines Leidens nochmals wieder in seiner Seele, aber in umgekehrter Ordnung, wie

oben: Hunde, Löwen, Stiere. Alles in sich fassend steht חֶרֶב voran; es steht poët. für »gewaltsamer Tod« (Hiob 27, 14; Jer. 43, 11). Dieser umfassendste Begriff wird nun in seine einzelnen Theile zerlegt, die wir schon kennen. יָד [מִיַּד כֶּלֶב] wird dem Hunde zugeschrieben, gemäss derselben Freiheit mit der der Flamme (Jes. 47, 14) eine Hand, dem Schwerte ein Maul (Jes. 1, 20), ja Hände (Hiob 5, 20; Jer. 18, 21) zugeschrieben werden. So trinkt z. B. das Schwert Blut bei arabischen Dichtern (s. Schultens Orig. Hebraeae p. 82). כֶּלֶב steht im Singul. wie V. 14 אַרְיֵה; es ist dies eine Weise, um die Gattung auszudrücken. Uebrigens könnte man auch muthmassen, dass sich in יָד die Realität aus der Hülle des Bildes hervordränge, wie עֲדַת מְרֵעִים V. 17; sind es doch Menschen, welche David bedrängen.

יְחִידָתִי] nach Gen. 22, 2 offenbar meine Einzige, dann meine Einsame = Ps. 25, 16, woselbst es als Prädikat mit עָנִי elend zusammensteht (so richtig schon Geier; dann Hupf., Del.) Der Nebenbegriff, welchen wir mit einzig verbinden, dem gemäss es sehr theuer bedeutet, liegt nicht darin.

V. 22 folgen in der Fantasie David's die Löwen, endlich die רֵמִים] aus רְאֵמִים wilde Ochsen = פָּרִים V. 13. Nach Schultens zu Hiob 39, 12 sind es Büffel, bos bubalus. Bochart versteht weniger gut darunter den ὄρυξ, eine Antilopenart. Büffel finden sich noch jetzt jenseits des Jordan. עֲנִיתָנִי] ist das Praet. der Zuversicht (vergl. Ps. 31, 6).

Obgleich der Sänger in der Gegenwart noch dem Leiden unterworfen ist, schwingt er sich dennoch hinaus über die Leidensgegenwart. In diesem Praet. liegt ein kühner Sprung des Glaubens, eine Anticipation der Zukunft als einer ausgemachten Sache. Es hat die engste Verwandtschaft mit dem griechischen proleptischen Aorist. Die

Araber bedienen sich Gotte gegenüber dieses Praeteritums aus Scheu, nur potentiell oder problematisch von Gott zu reden; Ewald nennt dieses Praet. sehr treffend Precativ (S. 501; vergl. Ges. § 126, 4). Ausserdem liegt noch in dem »und aus den Hörnern der Büffel habest Du mich erhört« eine starke Prägnanz. Solche prägnante Construktionen sind häufiger im Hebr.: z. B. Jes. 38, 17 »Du hast mich geliebt aus der Grube der Vernichtung«; desgleichen Jer. 15, 2 »sie trauern zur Erde hin«; ähnlich Ps. 30, 4; Ps. 68, 19, woselbst ich לָתֵת vor בָּאָדָם ergänzen möchte; endlich Ps. 118, 5. Ueberall muss ein für uns unentbehrliches Mittelglied ergänzt werden. — Von nun an verlässt der Sänger die Klagen; er redet nunmehr von der aus den Leiden als Resultat sich ergebenden grossen Zukunft. V. 23—32 folgt der Schluss des Ps.[5])

[5]) 23. Ich will auskünden Deinen Namen meinen Brüdern,
inmitten der Versammlung will ich Dich rühmen.
24. Die ihr Jehova fürchtet, rühmet ihn,
gesammter Same Jacob's, ehret ihn,
und bebet vor Ihm, gesammter Same Israël's.
25. Denn Er hat nicht verachtet und keinen Ekel gehabt vor dem zu Boden Liegen des Elenden,
und nicht verborgen sein Antlitz vor ihm,
und wo er zu Ihm schrie, hat er gehört.
26. Von Dir her (ist) mein Loblied in grosser Gemeinde;
mein Gelübde will ich erfüllen in Gegenwart Derer, die Ihn fürchten.
27. Es sollen essen die Elenden und satt werden;
es sollen rühmen Jehova, die ihn suchen;
es lebe euer Herz ewiglich!
28. Es sollen sich erinnern und umkehren zu Jehova alle Enden der Erde,
und vor Dir anbeten alle Geschlechter der Heiden.
29. Denn Jehova's ist das Königthum,
und Er herrschet über die Heiden.
30. Haben gegessen und sich niedergeworfen vor Ihm alle Fetten der Erde,

Der im Psalme Redende will also errettet werden, um sofort dann des Herrn Namen auskünden zu können. Dieser Name des Herrn war in doppelter Hinsicht an des Sängers Geschick betheiligt. Einmal war der Herr es (s. V. 16), welcher das Leiden über David verhängte. Alsdann aber ist der Herr es auch, welcher die soeben als ausgemacht hingestellte Erhörung gewährte. Die Leiden und die Errettung standen demnach in einer Beziehung zum Namen des Herrn und beide waren zu berücksichtigen bei der Auskündigung dessen, was dieser Name gethan. Zunächst nun fordert er seine Volksgenossen zum Jubel auf über die gewährte Errettung. Er erschöpft sich in Benennungen dieser seiner Volksgenossen auch noch in V. 24. Denn den Brüdern, den Schafen Israël's, soll es zuerst verkündigt werden, was es sei um sein Leiden und die ihm gewährte Errettung, alsdann erst den Heiden. Er ermahnt sie einerseits zum Rühmen Gottes, andrerseits empfiehlt er ihnen die gebürende Scheu und Ehrfurcht, die man haben müsse vor einem Gott, der da in die Hölle führet und wieder heraus, der da tödtet und lebendig macht (1. Sam. 2, 6). In V. 25 drängt sich dann das Motiv des Jubels und Lobpreises ausschliesslich in den Vordergrund: die ihm gewiss gewordene Errettung nämlich.

Und zwar **dies** soll der Same Israel's rühmend preisen, dass Gott den Sänger in dem Leiden, welches Er selbst über denselben verhängte, so sanft geführt und ihm

beugen das Knie vor Ihm die in den Staub Versinkenden,
und wer sein Leben nicht fristen konnte:
31. So wird ein Same Ihm dienen,
und es wird erzählt werden von dem Herrn dem (kommenden) Geschlecht.
32. Sie werden kommen und verkündigen Seine Gerechtigkeit,
dem Volk, welches geboren wird (verkündigen): dass Er es gethan.

ausgeholfen hat. Gott machte es nicht wie die Menschen (deren V. 6—9 erwähnt). Er verachtete nicht und hielt nicht für Greuel die Niedrigkeit des Elenden.

שִׁקֵּץ] nur im Piel gebräuchlich; es kommt Deut. 7, 26 von der Verabscheuung des Götzenbildes vor; Lev. 11, 11; 13, 43 von der Scheu vor dem Leichnam und unreiner Speise. Für solchen Greuel hat Gott des Sängers Niedrigkeit nicht gehalten. Für einen Greuel hielten seine Niedrigkeit, sein Gebeugtsein nur die Menschen.

עֱנוּת] von עָנָה nach dem Arab. niedrig, herabgedrückt, herabgeneigt sein. Daraus fliesst 1) unser עֱנוּת mit der Abstraktivendung וּת in der Bedeutung Niedrigsein, also unser zu Boden gebeugt Sein; 2) fliesst daraus עֲנָוָה, von Gott gesagt: Herablassung, Herabneigung; die Condescendenz und demüthige Herablassung Gottes, seine Gnade, liegt in einem herrlichen, erwärmenden Bilde hier vor.

עָנִי] ist von demselben Verbum: der Gebeugte, der Elende. עֲנָוִים in V. 25, von dem einmal vorkommenden Singular עָנָו, ist von עָנִי, עֲנִיִּים der Bedeutung nach nicht verschieden. Dies folgt ziemlich sicher aus Ps. 9, 13. 19, wo die Worte **anijim** und **anavim** wechseln. עָנָה ist überhaupt, wie Delitzsch gut sagt, das eigentliche Passionswort. Denn auch bei Jesaia 53, 4. 7 heisst der Knecht Jehova's מְעֻנֶּה und נַעֲנֶה und auch Sach. 9, 9 führt ihn als עָנִי ein.

לֹא הִסְתִּר פּ׳ מִמֶּנּוּ] Jesaia 53, 3 dreht dies um, wo er von der Aufnahme des Knechtes Jehova's bei den Menschen redet. Er war, sagt Jesaia, wie Einer, vor dem man das Antlitz verhüllet. Hiebei hat der Prophet, wie es scheint, unsere Psalmstelle vor Augen gehabt. Die gleiche Phrase als Zeichen der Nicht-erhöhung kommt vor Ps. 10, 11; 13, 2; 27, 9; ein ähnliches Bild findet sich Ps. 10, 1.

שָׁמֵעַ] ist Pausal-form für שָׁמַע.

V. 26. מֵאִתְּךָ] eigentlich: von bei Dir. מִן bezeichnet den Ausgangspunkt, woher der Stoff zum Lobe kam: von Gott nämlich. So fasst dieses מִן schon LXX: παρὰ σοῦ, ebenso A. Esra, Kimchi und Calvin. Man vergleiche zu diesem מִן, das den Ausgangspunkt angibt Ps. 31, 12; 118, 23. Gegenstand dieses Lobpreises ist zunächst seine Errettung, der er V. 22 im Voraus gewiss geworden war. Doch freut der Sänger sich nicht allein über die Errettung an und für sich, sondern auch das hebt er hervor, dass er nun sein Gelübde bezahlen könne in Gegenwart der Gottesfürchtigen. נֶדֶר] freiwillig übernommene Gelübde, welche in der Noth Gotte gelobt wurden, sollten Angesichts Jehova's im Tempel gegessen werden, — die Familie und der Levit nahmen daran Theil (Deut. 12, 17. 18; Lev. 7, 16, ähnlich ist Prov. 7, 14 ff.). Solche freiwillig übernommene Opfer gelobt David in Ps. 54, 8; Ps. 116, 14; Jona in C. 2, 10 gelobt noch ausdrücklich ein Bekenntniss aus dankendem Munde, dass Jehova ihn gerettet. Eine Mahlzeit also, wie V. 27 und 30 deutlich hervorheben, wird den Israëliten und Heiden in Aussicht gestellt; sie werden dazu eingeladen. Es breitet sich hier vor unseren Augen derselbe grosse Tisch auf dem Berge Zion aus, wie wir solchen Jes. 26, 6 ff. uns vor Augen gestellt sehen: »Und zubereiten wird Jehova allen Völkern auf Zion ein Mahl von Fettigkeiten und von Hefenweinen, von markigen Fettspeisen, von geseihten Hefenweinen.« Wir werden erinnert an die den Evangelisten geläufige Darstellung der Freuden des Reiches Gottes unter dem Bilde eines Mahles, wozu der Hausvater, Gott, einladen lässt. Natürlich ist bei allen diesen Mahlzeiten kein eigentliches Essen gemeint, wie z. B. die Juden im Talmud lächerlicher Weise annehmen: man würde einen Leviathan u. s. w. auf dem Berge Zion verspeisen. Nein, schon die unermessliche

Fülle der Eingeladenen aus Juden und Heiden verbietet es, ein leibliches Essen auf dem kleinen Zion uns vorzustellen. Es ist die Gelübde-Mahlzeit nur ein dem Gesichtskreise David's sehr entsprechendes Bild der Erfolge seines Leidens; ein Bild dessen was er, errettet aus seinem Leiden, thun will. Zwei Momente aus diesem der Wirklichkeit, nämlich der Thora, entnommenen Bilde einer Gelübdemahlzeit sind uns wesentlich und zum Verständniss des Psalmes von Werth. Das erste Moment ist die Veranlassung einer solchen Gelübdemahlzeit. Das zweite uns wichtige Moment des hier vorliegenden Bildes ist das Essen.

Das erste Moment ist, dass der aus der Noth errettete Gastgeber der Opfermahlzeit die Veranlassung derselben erzählte, so dass die Eingeladenen Etwas lernten von ihm und Trost empfingen. Unser Sänger, der sich anheischig machte, den Namen Gottes auszukünden, muss demnach allen, die er einlädt, erzählen, dass ausser seinen Feinden auch Gott selber ihn in den Todesstaub gelegt habe (nach V. 16).

Dies war jedenfalls für die Eingeladenen sehr merkwürdig, dass hier Gott selber ihn, den völlig Unschuldigen, ins Leiden gebracht. Standen sie aber im Zusammenhang der Heilsoffenbarung; kannten sie David's Bestimmung, seinen heiligen Beruf und das Protevangelium, welches David in seinem Leben reproducirte: dann erlabten sie sich an solcher Kunde und assen und wurden satt, ihr Herz lebte ewig, wie V. 27 ihnen solches in Aussicht stellt. Alsdann erkannten die zum Mahle Geladenen in David den Repräsentanten desjenigen, welcher sich den Fersenstich anthun liess auf Gottes Geheiss, der aber dennoch mit gelähmter Ferse das Haupt der alten Schlange zu zertreten vermochte.

Essen ist das andere Moment, was uns aus diesem Bilde einer Opfermahlzeit entgegentritt, ganz wie Jes. 25, V. 6 ff.

Es kann hier so wenig wie Jes. 25 ein eigentliches Essen gemeint sein. Wir erklären uns vielmehr die Anwendung des Bildes einer Mahlzeit aus dem innigen Connex, der überhaupt im A. T. zwischen Essen und Glauben, sich Etwas zur Stütze nehmen, statt findet. Worte der Verkündigung, Glaubensobjekte, die der Glaube des Menschen erfasst, sind eben Stützen für den innerlichen Menschen, wie die Speise eine solche Stütze ist für den äusserlichen Organismus des Menschen. Daraus erklärt sich die Gemeinsamkeit der Verba, die sowohl vom Glaubensobjekt, als auch vom Brot gebraucht werden. Z. B. von Gott wird gesagt, dass er stütze und den Menschen unterhalte, aufrecht erhalte, und auch vom Brote wird dasselbe gesagt. Die Verba שָׁעַן, סָעַד, חָיָה mit עַל werden gleichmässig sowohl von der Stützung des inneren, wie auch des äusseren Menschen gebraucht, sei es nun durch Glaubensobjekte, oder durch Brot, durch Speise. Desshalb nennt sich auch der Herr das Brot des Lebens, und daher wird der wesentlichen Weisheit Gottes Prov. 9, 2 ein Schlachten und Mischen des Weines zugeschrieben. Auch diese Weisheit lädt ein zu dem Tisch, den sie bereitet (s. weitere Nachweise in meinem Comm. über Jes. 24—27, S. 27). Als bemerkenswerthe Belege für diesen inneren Connex zwischen Essen und Glauben ist noch zu den dort erwähnten Beispielen hinzuzufügen, dass das Wort Gottes direkt wie eine Speise behandelt wird, welche man essen könne z. B. Jer. 15, 16: »ich ass deine Worte« (s. Ps. 19, 11); das Verschlingen der Buchrolle erklärt sich auch daraus s. Ez. 3, 1—3; und Apocal. 10, 9. 10.

Genug, die Sättigung, welche zufolge V. 27 bei dieser Gelübdemahlzeit statt finden soll, ist offenbar eine aus dem Worte der Verkündigung des im Ps. Redenden hervorgehende Stärkung der Frommen, des Samens Jacob's und Israël's.

V. 27. יֹאכְלוּ] Wir verstehen nun, wie er dazu kommt, plötzlich zum Essen aufzufordern. Erstlich bleibt der Psalmist dabei streng im Bilde einer Gelübdemahlzeit und zweitens ist aus dem Connex des Essens mit dem gläubigen sich Verlassen, mit dem sich Stützen auf eine Sache, der innere Gehalt dieses Essens, die geistliche Bedeutung des Essens, wozu hier aufgefordert wird, gesichert. יֹאכְלוּ nun ist Jussiv, wie alle übrigen Verba dieses Verses, zu welcher Fassung vor allem die deutliche Jussivform יְחִי uns nöthigt. Sodann findet bei dieser Fassung eine treffliche Uebereinstimmung mit den gleichfalls imperativisch gefassten Verbis des V. 24 statt. Wir erklären uns also auf Grund des Zusammenhangs für den Jussiv, welcher hier sehr wohl vorliegen kann: weil bekanntlich die Jussiv-formen im Plural durchaus mit denjenigen des Futurum zusammenfallen (Gesen. § 48, 4). Durch diese Jussive werden die Frommen aufgefordert, sich an dem Mahle und der Verkündigung von des Sängers Schicksalen geniessend und hörend zu betheiligen. Die Frommen werden gleichsam zur Tafel befohlen; es ist alles bereit, nachdem der Leidende unseres Ps. errettet und sein Gelübde unter dem Bilde eines Mahles für seine Brüder erfüllt. Frei geworden, speist der im Ps. Redende seine Brüder durch That und Wort, durch ein Mahl und durch die Verkündigung der Veranlassung dieses Mahls. Wir beschränken nun aber das hier angepriesene Mahl nicht auf das heil. Abendmahl, wie J. H. Michaelis und Münthinge thun, oder deuten es mit Geier auf den geistlichen Genuss des Leibes Christi. Wenn dies Alles für eine erbauliche Betrachtung auch nicht auszuschliessen ist, so müssen wir zunächst doch bei der alttest. Gelübdemahlzeit stehen bleiben. In ihr ist, wie Jes. 25, 6 in freier Weise ausgeführt wird, die Fülle der Segnungen symbolisirt, welche fliessen aus den Leiden und der Errettung des im Psalme Redenden: zunächst David's, dann aber vornehmlich Christi.

Wer sind die Essenden? Die עֲנָוִים, die Brüder des in V. 25 genannten עָנִי: eine Benennung, welche dort der im Ps. Redende sich selbst beilegte. Somit bezeichnet er die Essenden durch dieses Prädikat von Neuem als seine Brüder (= 69, 30. 33).

דֹּרְשָׁיו] Part. von דָּרַשׁ, welches hier absolut steht, sonst meist mit אֶל vom Befragen des göttlichen Orakels im Heiligthum (z. B. 1 Chron. 15, 3). Es hat dieses דָּרַשׁ dem Sprachgebrauche nach die Färbung, dass es ein Suchen in der Noth ist.

יְחִי] ist offenbar ein Jussiv. Die Exegeten, welche der Mehrzahl nach die vorigen Tempora als Futura ansehen, wissen mit diesem Jussiv nichts anzufangen: er kommt ihnen durchaus unvermuthet. Delitzsch nennt diese Formel den Segenswunsch des Gastgebers an seine Gäste: was aber zu unermittelt hineinplatzt, wenn nicht schon die vorausgehenden Verba einen Wunsch und eine Aufforderung aussagen. Will man durchaus, wie es althergebracht ist und allgemein geworden, diese Verba als Futura fassen, so könnte dieses fut. apoc. יְחִי nur statt des einfachen Futurum stehen, an dessen Stelle es auch steht Hiob 24, 14; 18, 12; Deut. 28, 21. 36; Num. 24, 19; Ps. 72, 8. 13. 16.

לָעַד] ewig lebe euer Herz. Es ist dieses »ewig« natürlich strenge zu nehmen wie Ps. 21, 5. 7. Denn wir haben es hier so wenig wie dort mit der ceremoniellen Phrase eines Höflings zu thun, und haben auch keinen Trinkspruch an die Gäste vor uns. Für den hohen Ernst des ganzen Psalmes wäre eine derartige Hyperbel eine Absurdität. Und die Anwünschung ewigen Lebens hier befremdlich finden, kann eigentlich in vollem Ernste nur der Leugner eines zukünftigen Lebens: eine Leugnung, die auch dem A. T. grosses Unrecht thut.

Es scheint mir diese ganze Wunschformel im Sinnes-

zusammenhange mit dem Essen und dem sich Sättigen zu stehen. Es muss kein gewöhnliches Mahl sein, sondern ein solches, das ewiges Leben in seinem Gefolge hat; es wäre also etwa dem Lebensbaume zu vergleichen, der auch ewiges Leben den seine Frucht Geniessenden mittheilen sollte (s. Gen. 3, 22). Wer von diesem Mahle gegessen, der hat das ewige Leben; durch das allmächtige »es werde« dieses Gastgebers lebt der Gast ein ewiges Leben. Uebrigens sind schon die alten Uebersetzungen genau in der Wiedergabe des לָעַד = Ewigkeit. LXX übersetzt εἰς αἰῶνα αἰῶνων.

V. 28—32. Nachdem der Sänger Sättigung und ewiges Leben den Seinigen zugesagt, lässt er seine Aufforderung an die Enden der Welt ergehen. Auch deren Bewohner ruft er zum Mahle durch seine Predigt.

V. 28. Nichts hindert uns, das יִזְכְּרוּ und יָשֻׁבוּ, wie die vorigen Tempora, als Jussive zu übersetzen: »es sollen gedenken und sollen sich bekehren, zurückkehren zu Jehova alle Enden der Erde«. Der im Ps. Redende ruft den Heiden zu: sie sollten sich Gottes erinnern, sie wären Seiner nur vergessen (= Ps. 9, 18).

וְיָשֻׁבוּ] und sollen sich bekehren; שׁוּב ist das eigentliche Grundwort für den dogmatischen Begriff der »Bekehrung«. Es liegt darin ein sich Umkehren, ein sich Umwenden auf Gott hin, natürlich ohne Pönitenzen und Selbstquälerei. Dieselbe Idee liegt in μετάνοια und μετανοεῖν. Zurufen kann der Herold, zu dem unser Psalmist geworden, solches den Heiden wohl. Denn es ist die Schuld der Heiden, dass sie nicht Gottes eingedenk sind nach Römer 1 und 2.

כָּל־אַפְסֵי אָרֶץ] also hat der Heroldsruf unseres Psalmisten keine anderen Grenzen, als die Enden der Welt wie Ps. 96, 10; 97, 1; 99, 1. Und noch bekanntere Töne dringen an unser Ohr: anbeten sollen vor Gott alle

Geschlechter der Heiden. Die grossartigste Erfüllung der patriarchalischen Hoffnungen ist nach dem Leiden und der Errettung unseres Psalmisten vorhanden (s. Gen. 12, 3; 28, 14, womit zu vergleichen Gen. 18, 18; 22, 18; 26, 4). Dass dies nun nicht ein Resultat der Leiden David's allein sein darf, wird Jedem einleuchten. Wenn auch als Angeld solcher absoluten Erfüllung dem Gotte David's dieser oder jener Proselyt zufallen mochte: so kommen die Enden der Welt doch erst zur Zeit Christi und in Folge seines Leidens herbei. Erst da ist die Scheidewand (*μεσότοιχον*) zwischen Juden und Heiden aufgehoben — was zu David's Zeit noch nicht geschah.

Für den letzten Theil der an die Heiden ergehenden Aufforderung, nämlich für das Anbeten Jehova's, giebt der Sänger ein zunächst liegendes Motiv an in

V. 29: Denn Jehova's ist das Königthum und Er ist Herrscher der Heiden.

וּמוֹשֵׁל] scl. הוּא s. Hupf. z. Ps. 7, 10. Schon Abraham wusste, dass Jehova der Richter der Erde sei (Gen. 18, 25). Somit wird ein David wohl von der Herrschaft Jehova's auch über die Heiden haben wissen können.

V. 30: ist sehr schwierig und von den alten Uebersetzungen insgesammt missverstanden. Auch bei den Neueren ist ein grosses Schwanken und Auseinandergehen. Versuchen wir einen neuen Weg der Erklärung uns zu bahnen.

Sehr falsch wird אָכְלוּ von Delitzsch als Futurum und von Hengstenberg als Praes. gefasst. Es ist aber nur Prät., welches LXX treu übersetzt. Es scheint mir durch dieses אָכְלוּ der Vordersatz zu V. 31 eingeleitet. Die Struktur ist dann wie Ps. 21, 12; 69, 33: nach der Weise eines hypothetischen Satzes (vergl. auch Jes. 10, 4; 26, 10; 30, 20). Also: haben die Fetten der Erde (nun) gegessen, beugen sie sich noch im Moment des Todes — dann (V. 31) übernehmen die Nachkommen ihre Rolle, in der Gemeinde die Gerechtigkeit

Gottes verkündend einem kommenden Geschlecht. Bemerkenswerth ist, dass der im Ps. Redende sein Bild von einer Gelübdemahlzeit in soweit verlässt, dass er auch die Reichen am Mahle Theil nehmen lässt. Zu einer gesetzmässigen Gelübde-schelamim-mahlzeit wurden nur die Familie und der Levit geladen. Die Hülle des Bildes wird durchbrochen — und das Wesen der Sache (*αὐτὸ τὸ ὄν*) schaut hervor.

דִּשְׁנֵי] von דָּשֵׁן im guten Sinne hier gebraucht; in Jes. 5, 17 sind die Reichen und Vornehmen desgleichen als מֵחִים Markige, Fette bezeichnet. In Ps. 92, 15 steht דָּשֵׁן von dem Gedeihen der Frommen im Parallelismus mit »grün sein«. Im Arabischen ist derselbe Tropus: fett ist gleich vornehm (s. Rosenmüller u. Schultens exc. Ham. p. 479). Im Griech. tritt uns *πίων*, *πίειρα* und *παχύς* in ähnlicher Bedeutung entgegen, z. B. Hom. Ilias 18, 342: *πιείρας πέρθοντε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων* Schol. *πλουσίας*. Die Edlen und Fürsten sind hier gemeint, die auch sonst gern in messianischen Stellen hervorgehoben werden: z. B. Ps. 45, 13; 72, 10; Jes. 49, 23; 52, 15; 60, 16; Apoc. 21, 24. Wir erinnern auch an die Starken in Jes. 53, 12, die der Messias zum Raube haben soll. Besonders instruktiv ist Ps. 47, 9. 10: »König ist Gott geworden über die Heiden«: wozu dann in V. 10 als Exemplification die Fürsten vor allen Anderen genannt sind. Haben diese Fetten, heisst es also, gegessen und angebetet, beugen sie sich vor Ihm, indem sie im Begriff stehen zu sterben u. s. w.

יִכְרְעוּ] sollte durch ו consec. an das vorige Praet. angeschlossen sein; dieser Anschluss wird aber zuweilen unterlassen (z. B. Jes. 5, 8. 11; 1. Sam. 2, 8; Prov. 19, 26). Die Setzung des Imperf. statt des zu erwartenden Perfectums ist nach Ges. 127, 4 c zu erklären. כָּרַע ist im Sinne gläubiger Verehrung gemeint wie Ps. 72, 9; 95, 6; Jes. 45, 23.

יוֹרְדֵי עָפָר] ist Part. praes. nnd steht de conatu; so

steht es noch Jes. 14, 19; ferner Prov. 5, 5; 7, 27: woselbst die Fremde, die Buhlerin, von der das Gleiche ausgesagt wird, ja noch unter den Lebenden weilt. Für עָפָר stand in V. 16 vollständiger עֲפַר מָוֶת, Staub steht hier für Todesstaub (wie Hiob 19, 25). Einen Gegensatz zu den Reichen, etwa »zu Tode Betrübte«, können wir in dieser Phrase nicht finden mit Geier; es lässt sich das nicht durch Analogien belegen. Die Erklärung von Stier und von Hofmann: dass unsere Phrase י־עָפָר die Todten umfasse und dass in diesem V. das Anbeten aller Todten und Lebendigen ausgesagt sei, missfällt mir. Denn zu Gestorbenen ist דִּשְׁנֵי־א׳, nämlich die Reichen und Edlen, kein passender Gegensatz. Eher passte Hengstenberg's Auslegung des zweiten Hemistichs von geistlich Armen — nur dass bei ihm die exegetische Begründung nicht genügt.

וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה] es ist אֲשֶׁר vor נַפְשׁוֹ zu suppliren. Die Phrase selbst ist wie Ez. 13, 18; 18, 27 zu nehmen im Sinne von »sein Leben erhalten«. Also ist ein Solcher beschrieben, der sein Leben nicht fristen, nicht festhalten konnte, sondern seinen Geist aufzugeben im Begriff ist. Auch dieser beugt sich noch vor ihm. Es ist also im ganzen Verse ein und dasselbige Subjekt im Auge behalten: nämlich die Edlen. — Dabei sind die Armen nun nicht ausgeschlossen, indem diese ja schon durch das V. 28 erwähnte כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם mitsammt den Edlen eingeschlossen sind. Einem Könige, der hier redet, sei es vergönnt, auf das Anbeten der Edlen, der Machthaber, noch besonders hinzuweisen.

V. 31. זֶרַע יַעַבְדֶנּוּ] ist der Nachsatz zu V. 30: wenn diese Edlen in der angegebenen Weise sich noch im Tode vor Jehova gebeugt haben, so wird der auf sie folgende Same ihm (Jehova) dienen. עָבַד steht hier im geistlichen Sinne, wie Ps. 2, 11; Jes. 19, 23 von den Heiden das Gleiche

gesagt wird. Das Theilnehmen am Mahle des im Psalme Redenden mag wohl auch darunter mitbegriffen sein.

יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר] Es wird dem Geschlechte vom Herrn erzählt werden; nämlich (wie V. 32 näher aussagt) von Seiner Gerechtigkeit und dass Er es gethan, wird erzählt werden. לַאדֹנָי] steht, wie schon Luther übersetzt, im Sinne von de Domino; so kommt לְ vor in Gen. 20, 13; Ps. 3, 3; 91, 11; Jes. 5, 1; 27, 2; 29, 16; Amos 2, 6. Der Sinn ist: auch diesem Geschlechte wird vom Herrn, über den Herrn, erzählt werden.

V. 32. יָבֹאוּ] leitet dem Sinne nach einen zweiten Nachsatz zu V. 30 ein: unser Vers hier läuft streng parallel dem vorigen 31. Verse. Der Zusammenhang ist: sind Jene, nachdem sie gegessen, gestorben — so kommen dann Andere, nämlich die in V. 31 זֶרַע genannten Nachkommen. Und diese theilen ihrerseits wieder dem Geschlecht der Zukunft Gottes Gerechtigkeit, und was Er gethan, mit. עַם נוֹלָד] das Volk, dass dann in der Zukunft geboren sein wird; vergl. Ps. 102, 19. Was theilen sie mit? 1) seine (Gottes) Gerechtigkeit, 2) dass Gott das Alles gethan, wovon bei ihrer Verkündigung, wovon überhaupt im ganzen Psalme die Rede ist.

Ueberaus wichtig und Licht verbreitend über den ganzen Psalm ist nun dieses Verkündigen der Gerechtigkeit Gottes (צִדְקָתוֹ), welche Verkündigung hier der Psalmist bis auf die Enkelkinder wohlgefällig verfolgt (= Jes. 59, 21). Er leitet durch diesen letzten Vers gleichsam einen progressus in infinitum ein, unter den auch wir (das jetzt lebende Geschlecht) miteinbegriffen sind.

Woher doch haben diese Kinder der am Mahle des Psalmisten theilnehmenden Väter die Kunde von der Gerechtigkeit Gottes, von dem, was vor Gott gerecht ist? Offenbar von den Vätern, die, obgleich Heiden, dennoch zum Mahle eingeladen waren und hier aus des Psalmisten

Mittheilungen lernten, was Gottes Gerechtigkeit fordere, und wie Gott diese Gerechtigkeit auch in des Psalmisten Schicksalen manifestirt habe. צְדָקָה in unserem Schlussverse kann nämlich nur aus dem Zusammenhange unseres Psalmes erklärt werden; dieser Cardinalbegriff der gesammten heiligen Schrift darf nicht vage in der Luft schweben, oder als ein blosses Füllwort, als ein effektvolles Schlusswort, als ein harmonischer Schlussaccord etwa, hier vorkommen. So misshandelt der Israëlit seine heiligsten Begriffe wahrlich doch nicht!

Hengstenberg und Delitzsch verstehen unter dieser צְדָקָה die in der Rettung des grossen Leidenden offenbar gewordene Gerechtigkeit Gottes. Das ist jedoch nur die eine Seite dieser Gerechtigkeit und diese Fassung ist somit unvollständig. V. 16 wurde Gott selber als Derjenige angeredet, welcher den Sänger in den Todesstaub gelegt. So muss also, wie schon in der Bewirkung des Leidens sich Gottes Thun erwies, also auch Gottes Gerechtigkeit in diesem Leiden des Sängers, zunächst David's, gleichfalls sich erweisen. Der Sänger war nicht nur von Feinden umdrängt, sondern auch von Gott verlassen (V. 2). Gott verlässt Einen aber nur um gerechter Ursache willen. Mithin musste die Auskündigung der Gerechtigkeit Gottes, die Verkündigung seiner צְדָקוֹת, erstens von Leiden, die Gott über den S. verhängt, handeln, und zweitens von der Errettung aus diesem Leiden. Leiden und Errettung, Leiden zuvor, Herrlichkeit darnach sind die zwei Manifestationen von Gottes Gerechtigkeit. In dieser seit dem Protevangelium sanktionirten Aufeinanderfolge hörte Kind und Kindeskind von dem grossen Leidenden unseres Psalmes und erkannte darin an Gottes Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ*: Röm. 1, 17), und dass Gott es gethan. Zum Glück ist nun aber der grosse Leidende des Ps. kein grosser Unbekannter, sondern es ist der uns wohlbekannte König David! Dadurch werden wir nun angetrieben, uns abermals den Zusam-

menhang der Berufstellung David's, vor Allem mit dem Protevangelium, zu vergegenwärtigen.

Wenn schon von Anfang an Leiden über den verheissenen Erretter von Gott verhängt war; wenn solch Leiden nach Gottes Gerechtigkeit bestimmt war: so wird das Wort unseres 32. Verses uns sonnenklar. Dann reproducirte sich zunächst das im Protevangelium angeordnete Leiden in David's Geschicken. Darneben musste sich aber dann auch die Gerechtigkeit dieses Leidens im Leben David's reproduciren. Und in der That ist von den Menschen dieses Leiden nach unserem V. als Gerechtigkeit anerkannt worden.

Dass aber Gott jenes Leiden in Gen. 3, 15 nach Gerechtigkeit über den Weibessamen verhängte, wird wohl nicht zu bezweifeln sein. Dieser Weibessame muss ja dort offenbar an Stelle der Erstmenschen eine Pflicht übernehmen: nämlich die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange zum Siege über die Schlange hinauszuführen. Dass dabei die Schlange dem Weibessamen Etwas anhaben, ihm die Ferse durchstechen konnte, war ganz nach Gerechtigkeit Gottes. Denn der Weibessame war ja auch Mensch, also in der Gestalt der Verführten, die sich der Schlange gehorsam gezeigt. Somit musste nun der Weibessame auch den Lohn der Verführten auf sich nehmen; er musste leiden, wenn auch nicht untergehen ohne Hoffnung wie die Schlange, welcher der Kopf zertreten wird. Solcher Zug, solches Lineament des Leidens, hat sich nun immer reproduciren, immer wieder in den Vordergrund treten müssen, wo die Verheissung neue Ansätze macht, einen neuen Schuss bekommt. So lernte Abraham an Isaak's Opferung dieses integrirende Moment des Protevangeliums kennen (in Gen. 22). Und so geschah es wiederum zu David's Zeit. Auch in David's Geschicken tritt das Leiden als ein von dem gerechten Gott über ihn verhängtes hervor, wenn auch die Ausrichter des Leidens

keinen Dank davon haben, sondern von David verflucht werden. Auch Ps. 40 werden wir in der Person David's Einen kennen lernen, den Gott sich zum Knecht gemacht, und der zu leiden und das Gesetz vollkommen zu halten sich bereit erklärt. Auch dieser Vorgang wird Gerechtigkeit Gottes daselbst (VV. 10. 11) genannt. Endlich erfahren wir aus dem N. T., dass auch in Christi Leiden sich Gerechtigkeit Gottes erwies. Christus litt und vergoss sein Blut, er war von Gott als *ἱλαστήριον* (כַּפֹּרֶת) hingestellt, zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 25. 26). — Nun haben wir zugleich eine Antwort auf die Frage: warum doch David vor wie nach seiner Thronbesteigung fortwährend leiden musste: warum es auf Erden nicht mit ihm zur dauernden Erhöhung kam. Denn fürwahr, waren diese Leiden nicht heilsgeschichtlich von Werth; realisirten sie nicht Gedanken und צְדָקוֹת (Heilsthaten) Gottes: so wäre schwer einzusehen, warum die Psalmen sich so breit über die Leiden auslassen, und warum sie Jahrtausende hindurch gesungen wurden. Es wäre nicht zu verstehen, warum Verfolgung, Missachtung und Leiden im Liede besungen und verewigt werden — die doch an und für sich kein des Liedes würdiger Gegenstand sind: es sei denn, dass sie von einer grossen Idee beherrscht sind. Und das war hier bei David der Fall. Er wurde ähnlich gemacht dem protevangelischen Erretter und reproducirte denselben vor den Augen des Volkes Gottes. Was der Hohepriester, Aaron's Sohn, einmal im Jahre für Alle that: nämlich dass Er das ganze Volk versöhnte — das that David, der Sohn Juda's (s. Gen. 49, 8 ff.), in seiner Weise auch für Alle, an Stelle Aller. David, als Repräsentant des verheissenen Erretters an die Spitze seines Volkes als König gestellt, litt für Alle!

Aber indem nun König David die Person und das Werk jenes paradiesischen Weibessamens reproducirte, so stellt er damit zugleich auch Christi Person und Werk voll-

kommen getreu uns vor Augen. Es ist Christus, der aus den Augen David's sein Volk ansieht, und der aus dem Munde dieses seines Vorfahren sein Volk anredet. Und zwar redet Er es so an, dass sie Alle es verstehen müssen, dass alles Gesagte ihren Bedürfnissen, ihren Hoffnungen entspricht. So war unter anderem auch dies eine Haupthoffnung, dass alle Heiden verstehen lernen möchten die wunderlichen Heilswege Gottes mit seinem Könige, mit seinem Volke.

Kurz, ohne auf den Messias zu sehen, kann man unmöglich dem David solche Erwartungen, z. B. dass alle Heiden in Folge seines Leidens sich bekehren würden, zuschreiben. Dann begriffe ich die Geduld der Psalmen singenden Gemeinde nicht. Hyperbeln sind einmal, weil unwahr, auch hohl — und werden bald weggeworfen wie eine taube Nuss. Aber unser Psalm hat eben einen Kern, Christum: und so hat er sich erhalten als ein Fürst unter den soterologischen und messianischen Bestandtheilen des A. Testaments.

In Christo ist nun Alles Wahrheit geworden, was der Sänger unseres Psalmes als Resultat seiner Leiden und seiner Errettung hinstellt. David, wie schon gesagt worden, participirt nur daran und giebt den Stoff her zu solch einer messianischen Verkündigung.

Die Echtheit unseres Ps. und seine Abfassung von Seiten David's ist von Delitzsch hinreichend in Schutz genommen worden (S. 181 seines Comm.). Hapaxleg. sind אֱיָלוּת und עֱנוּת. Diese Abstractiv-Endung auf וּת ist schon im Pentat. gebräuchlich — im Worte עֵדוּת — und soll nach Oppert's Entzifferungen im Altassyrischen ganz gewöhnlich sein; sie ist also altsemitisch.

Psalm 69.

In der innigsten Verbindung mit Ps. 22 (und Ps. 40) steht Ps. 69: was ganz allgemein, auch von Ewald und Hitzig, anerkannt worden. Es erscheint mir die Identität der Verfasser von Ps. 22; 69 und 40 eine ganz nothwendige Annahme. Wir nehmen mit Dank das Zugeständniss von Delitzsch an, wenn er sagt: »Stünde es fest, dass Ps. 40 altdavidisch ist, so wäre die altdavidische Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet.« Den Nachsatz aber, welchen Delitzsch diesem verheissungsvollen Vordersatze beigiebt, müssen wir aufs entschiedenste missbilligen. Er sagt: »aber statt ihr aufschriftliches לדוד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr«. Alles aber, was Hitzig, welchem Delitzsch hier folgt, auf Jeremia zupasst, lässt sich doch zunächst weit trefflicher auf David auslegen. Beide Gelehrte sind dem Irrthume Jahn's verfallen, welcher als Leidenden in Ps. 22 dem König David den Hiskia substituirt (s. oben S. 41). Ist nun gleich der Inhalt von Ps. 22 dem Hiskia und seiner Lage nicht durchaus fremd, so ist doch die Theilnahme, welche Jahn dem Hiskia an jenem Ps. beimisst, gar anders zu begründen als durch willkürliche Aenderung des Verfassernamens in der Ueberschrift des Ps. Und das Gleiche gilt hier von der Aufstellung des Jeremia als Verfasser von Ps. 69.

Aus der grossartigen Harmonie und dem merkwürdigen Consensus, in welchem die Schicksale besonders der hervorragenden heilsgeschichtlichen Personen und auch anderer heiliger Männer Gottes zu einander stehen, resultirt die Theilnahme, welche Hiskia an Ps. 22, und Jeremia an Ps. 69 beigemessen werden kann. Alle diese heiligen Männer Gottes sind nämlich gleichförmig gemacht den Schicksalen ihres ihnen von Gott gesetzten, und in David zu Worte kommenden Hauptes und alle participiren sie etlichermassen an der Darlegung, welche dieses Haupt, dieser Erlöser sich

im Worte Gottes und besonders in den mess. Psalmen verschafft hat. Alle Männer Gottes finden in den Psalmtönen eines David das Urbild der Leidens- und Freudentöne in der eigenen Brust wieder. Vor Allem ist dies bei Jeremia denkbar, welchem noch überdies eine so enorme Assimilationskraft eigenthümlich ist. Wer diesen Charakter Jeremia's, zufolge dessen er sich die Schriftzeugnisse seiner erhabenen Geistesgenossen so gern assimilirt, wohl ins Auge fasst: den werden mannigfaltige, ja wörtliche Berührungen, welche zwischen Jeremia und unserem Psalme stattfinden, nicht befremden.

Die Berührungen mit Ps. 40 sind anerkannt (s. die Nachweise bei Delitzsch) und aus dem unten mitzutheilenden Nachweis der davidischen Herkunft von Ps. 40 werden neue Beweise für die davidische Autorschaft von Ps. 69 hervorwachsen. Es erscheint uns in diesem Psalme ein Leidender, welcher nach der Ueberschrift kein Anderer als David ist. Wir erblicken diesen Gesalbten Gottes mitten in dem Strudel der saulischen Verfolgungszeit. Sein Verhalten nun in diesem Strudel ist den grossen Umrissen nach das gleiche, wie in Ps. 22. Auch hier haben wir zunächst Klagen und Gebet um Errettung (1—30 a) und darauf folgt die gläubige Anticipirung der Entrückung aus dem Elend und die aus seinen Leidensschicksalen sich ergebenden grossen Hoffnungen (30 b—37). Das neu hinzutretende Element aber in diesem Ps. ist die Verwünschung derjenigen Feinde, welche David's Leiden dadurch erhöhen, dass sie dasselbige ansehen, als wäre es nichts als ein wohlverdientes Gericht Gottes über ihn. Und zwar schwebt dem Sänger als Type solcher Feinde in unserem Ps. Nabal vor Augen, welcher die friedlich zu ihm gesandten Boten David's mit höhnischen und tief verletzenden Worten abwies (in 1. Sam. 25, 5 ff.). In der Person dieses Nabal werden die Feinde David's, die seine Freude hätten sein sollen, überhaupt verwünscht; Nabal's, des grossen Heerdenbesitzers, Ver-

hältnisse liefern die Farben, mit denen David hier seine Verwünschungen ausmalt.

Die inneren Beweise für die Messianität unseres Psalmes kommen ziemlich überein mit den in Ps. 22 u. 40 vorliegenden. Der erste innere Beweis ist hier aus den grossartigen Folgen zu entnehmen, welche einem von David nach seiner Errettung gesungenen Liede beigemessen werden. Es soll dies ein Lied sein, welches Gotte angenehmer sein werde, als die Opfer der Stiere. Wenn die Gott Suchenden dieses Lied, welches in Gottes Augen besser als Opfer sei, vernehmen würden: dann werde ihr Herz leben; mit dem errettenden Dulder würden sie in seliger Freude leben. Und selbst Himmel und Erde und die Meere nebst allem, was darin wimmelt, würden auf Anlass dieses Liedes Gott loben. Denn was entnahmen sie aus diesem Liede? »dass Gott Zion erlösen wird und bauen (d. h. ausbauen oder resp. wiederherstellen) die Städte Juda's.« Also die gesammte Creatur, speciell die vernünftige, nimmt freudigen Antheil an diesem Liede, weil durch dasselbe die Erlösung Davids aus seinen Leiden mitgetheilt wird, oder was dasselbige ist, weil Juda und Zion nunmehr bei ihrem verheissungsmässigen Ziele angelangt sind. Wenn David, der Judäer, in seinem Stammlande zur Erhöhung gelangt — alsdann hat für die Elenden seines Volkes die Stunde der Erlösung geschlagen und auch die Heiden sehen, dass durch dieses bedeutungsvolle Ereigniss ihre Erlösung auf das wirksamste angebahnt worden. Dass aber dieses bedeutungsvolle Ereigniss, welches das Lied David's auskündet, nur dann völlig gewürdigt werden kann, wenn wir den Messias in David anwesend und wirksam anerkennen, leuchtet ein. Schauen wir dem Leiden und der Errettung David's auf den Grund, und erblicken wir hier als innersten Kern den durch David repräsentirten Messias: dann ist der Lobpreis der Elenden seines Volkes und der gesammten Creatur gar wohl begreiflich.

— Der zweite innere Beweis für die Messianität des Ps. ist die Substitution eines Liedes an der werthvollsten Opfer Stelle. Und zwar es wird dieses Lied nicht den Opfern, wie sie ein Saul, oder die, einerseits um Werke verlegenen, andrerseits werkheiligen Israëliten [1]) auffassten, entgegengestellt: sondern den Opfern überhaupt. Wenn also dieses Lied ein solches Ansinnen an die Israëliten stellt, dass sie es für wohlgefälliger in Gottes Augen, als selbst Opfer ansehen sollen: dann muss es Grosses leisten. Dann muss es einen Inhalt haben, der sich eben mit der Person und dem Werke des Messias zu schaffen macht, und nicht mit David an und für sich. Evangelischen Inhalt muss dieses Lied haben, und David erscheint dann nur mit Wort und That als der Repräsentant des durch ihn zu seinem Volke sich herabneigenden Messias. [2]) — Der dritte Beweis liegt auch hier darin, dass der Sänger die Bewirkung seiner unschuldigen Leiden Gotte zuschreibt (V. 27). Ja, die Feinde ziehen eben dadurch alle jene schrecklichen Flüche auf sich herab, dass sie diese Leiden als ein gerechtes Gericht Gottes ansehen. Solche Misskennung des Sachverhältnisses war aber allein deshalb so straf bar, weil die Feinde in David zugleich den Messias verkannten. Weil sie den Messias, den Gott als Unschuldigen leiden lässt, verkennen: darum trifft die Verfolger solche Fluth von Verwünschungen.

Die äusseren Beweise für die Messianität des Ps. liegen deutlich vor. Zunächst ist auch hier wieder das N. T. zu berücksichtigen. Wir müssen hier dankbar auf Delitzsch aufmerksam machen, der angesichts des Verhältnisses, in welchem das N. T. zu diesem Ps. steht, an der Autorschaft David's festzuhalten geneigt ist: obgleich er

[1]) Vergl. 1. Sam. 15, 22; Ps. 50, 8—13; endlich den Hebräerbrief.

[2]) Ausführlicher können wir diese Substitution von etwas anderem an der Opfer Stelle erst zu Ps. 40 auseinandersetzen.

in der Einleitung Hitzig vielfach beistimmte. Die Berührungspunkte unseres Ps. mit dem N. T. legt derselbe Gelehrte ansprechend dar. »Die dav. Leidenspsalmen sind der im N. T. am häufigsten citirte Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird keiner im N. T. so häufig citirt, als Ps. 69: 1) Ohne Ursache hassten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15, 25 in V. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, dass das joh. Citat auf 69, 5, als dass es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich V. 10 a laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehasst und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. V. 10 b unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) Die Verwünschung V. 26 a hat sich nach Act. 1, 20 an Judas Ischarioth erfüllt; die Suff. des Psalmworts sind pluralisch, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: quod ille primus et prae reliquis huius maledictionis se fecerit participem. 5) In der derzeitigen (?) Verwerfung Israël's haben sich nach Röm. 11, 9 f. V. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. giebt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, er sagt nur, dass was dort David in der Eifermacht proph. Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem anderen David frevelhaft vergriffen haben. — — Man muss sich bei V. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mtth. 27, 27—30 erinnern; bei V. 22 an die Darreichung von Essig und Galle, welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mtth. 27, 34. Wenn Johannes 19, 28 sagt, dass Jesus frei und bewusst sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutestamentliche Licht fällt auf V. 27 a

des Ps., wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13, 7 vergleicht!« Und wenngleich in der näheren Ausführung mannigfach abweichend, so können wir doch nur das Princip, welches Delitzsch bei Ergründung dieses mess. Psalmes leitet, billigen. Er sagt im Anschluss an seine eben vernommenen Worte: »Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesum Christum gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte ist, und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf Jesum Christum gestaltet hat. Die Vermittelung dieser typischen und prophetischen Seite liegt darin, dass der Geist Christi in David war, vorausbezeugend die Leiden, die Christum treffen sollten, und die Herrlichkeitsfülle darnach 1. P. 1, 11. Der Geist des Sohnes Gottes, zu dessen Menschwerdung sich alle hervorragende heilsgeschichtliche Personen nach dem Ausdrucke der Alten wie παροίμια oder praeludia verhalten, wohnte diesen inne und steigerte die Selbstaussage des Vorbilds zur Weissagung des Gegenbilds.« Möchte doch die Ergründung der Psalmen auf Grund solcher Principien immer mehr um sich greifen in der heutigen theol. Wissenschaft!

Auf Grund dieser neutestam. Anführungen hat der Ps. bei den älteren Auslegern vor und nach der Reformation als messianisch gegolten (nicht aber bei Calv.). Wir heben von Vielen hier nur einen wenig Genannten hervor. Der treffliche reform. Theologe W. Musculus nennt in seiner explanatio Psalmi LXIX Folgendes als argumentum des Ps. »Habet hic Psalmus haud obscuram imaginem passionis Christi, deinde et vaticinia, tam de ultione hostium Christi, quam de salute ecclesiae. Potest autem dividi in quatuor partes: ut prima contineat anxias Davidis et Christi adflicti querelas, cum intermixta precatione pro liberatione: 2—19; altera, dira imprecetur hostibus: 20—29; tertia, gratuletur, et laudem Dei instituat: 30—34; quarta,

ad laudandum Deum coelum ac terram excitet, ac vaticinetur de prosperitate ecclesiae Dei: 35—37«. Diese alte Eintheilung weist die Fugen des Psalmes richtig nach; auch wir können dem Musculus folgen, und behalten uns nur einige Unterabtheilungen vor.[3])

V. 1. עַל־שׁוֹשַׁנִּים] 'שׁ ist ein Wort sehr schwieriger Etymologie, indem es weder aus einer semitischen, noch aus einer arischen Wurzel sich mit genügenden Gründen ableiten lässt. Die Bedeutung dieses Wortes ist jedoch gesichert; nach Aquila, Symmachus und Chrysostomus bed. es »Lilien«. Unmöglich erscheint mir nun aber, dieses Wort von שֵׁשׁ (= sechs) abzuleiten, wie auch Ew. noch thut. Woher sollte da der O-Laut und das Dag. f. im נ kommen? — Mit der Stadt Susa in Persien dieses Wort zu combiniren, indem Susa »Lilie« bedeuten soll nach

3) 1. Dem Sangmeister, nach Lilien, von David.
2. Hilf mir, Gott,
denn bis an die Seele sind gestiegen die Wasser.
3. Ich bin eingetaucht in den Morast der Untiefe, und finde keinen Grund,
ich bin gerathen in Wasser-Tiefen, und eine Fluth hat mich überschwemmt.
4. Ich bin müde vom Rufen, ausgebrannt ist meine Kehle,
verschmachtet sind meine Augen,
indem ich harre auf meinen Gott.
5. Mehr als die Haare meines Hauptes sind die mich hassen ohne Grund,
stark sind die mich niederhalten, meine lügnerischen Feinde;
was ich nicht geraubt, soll ich dann noch wiedererstatten.
6. Gott, Du weisst es, was es um meine Thorheit ist,
und meine Verschuldungen sind vor Dir nicht verborgen.
7. Mögen nicht durch mich zu Schanden werden, die auf Dich hoffen,
Herr, Jehova der Heerschaaren,
mögen nicht beschimpft dastehen durch mich die Dich suchen, Gott Israël's.

Athenäus und dem Etymologicum magnum, ist ebenfalls höchst unsicher. Es liegt da wohl vielmehr ein etymologischer Erklärungsversuch des Namens »Susa« vor, welcher mittelst des neupersischen Lex. zu Stande gekommen: und da ist *sôsan*, *sûsan* in der Bed. von Lilie wohl erst aus dem hebr. *schoschan* entlehnt worden. Susa, der Stadtname, ist und bleibt dunkel und aus dieser Quelle ist demnach keine Hülfe für unser Wort zu erwarten. Genug, es wird ein Lied gewesen sein, welches entweder von Lilien handelte, oder das Wort »Lilien« als ein besonders significantes enthielt. Lilien nämlich waren in Palästina häufig (s. Matth. 6, 28), und auch Plinius rühmt die rothen Lilien in Syrien und Palästina (vergl. Nat. Hist. 21, 11).

V. 2—7 werden wir in medias res versetzt. Der Sänger befindet sich in der höchsten Noth, aber bei allem Gefühl der Noth wallt sein Herz doch noch zu der Bitte über, dass Gott in ihm nur nicht seine Reichsgenossen möge zu Schanden werden lassen.

V. 2. Die Wasser sind gestiegen bis an die Seele] Dies ist eine Formel zur Bezeichnung des Gipfels der Noth, gleichwie Jesaia 8, 8 (30, 28) den Euphrat Juda bis an den Hals reichen sieht (vergl. Jon. 2, 6).

V. 3. יְוֵן מְצוּלָה] ist ein genau malender Ausdruck: Morastboden der Tiefe (s. zu Ps. 40, 3); die Haltlosigkeit eines dem Morastboden der Wüste preisgegebenen liegt hier wie Ps. 40, 3 vor. מָעֳמָד] ist ein aus dem Hofal gebildetes Nomen, gleich מֻטּוֹת und מֻרְדָּף (Jes. 8, 8; 14, 6). Weiter stellt sich nun der Sänger dar als einen, der in Wasseruntiefen hineingerathen und daselbst untergesunken: wobei ihm die Fluthen über dem Kopfe zusammen schlugen. V. 4. Nach Weise eines Ertrinkenden taucht der S. wiederholt empor und schreit zu Gott, bis dass seine Kehle ausgebrannt ist. נִחַר] Ni. von חָרַר, was »versengen« bedeutet, vergl. Hiob 30, 30: »mein Gebein versengt vor Gluth«

(s. Jes. 24, 6): ganz ebenso fühlt David sich in seiner Kehle wie versengt und ausgedörrt. מְיַחֵל] ist eine freie Apposition zu dem im Suff. enthaltenen Subjekt (Hupf.), und fügt sich selbstständig dem Vorigen an, gleich מְקַרְקַר in Jes. 22, 5. Die Emendation מֵיַחֵל, welche schon LXX versucht, ist unnöthig und minder passend, weil die Augen nicht hoffen, sondern nur nach einem Gegenstande der Hoffnung aussehen. V. 5. Er hat mehr Hasser als Haare auf seinem Haupte, wie David auch Ps. 40, 13 klagen muss; es ist dies sprüchwörtliche Bezeichnung einer grossen Menge und es vergleicht sich dem Zahlreichsein wie der Sand am Meere, oder wie die Sterne des Himmels (Gen. 15, 5). Und dazu hassen ihn seine Feinde חִנָּם] ohne Zweck, ohne Grund, temere: ein Zusatz, welcher nach Ps. 35, 19; 38, 20 echt davidisch ist, dagegen Klagel. 3, 52 ist er eine Reminiscenz. Freuen sollten sie sich, dass Gott durch David's Salbung die Verheissung Jacob's an Juda wahrmachen will: aber sie hassen ihn. מַצְמִיתַי] ist gleichfalls hier ursprünglich und dagegen in Klagel. 3, 53 nachgeahmt (vergl. Thenius z. d. St.). Diese Nachahmung: »sie haben mein Leben verschlossen in eine Grube« dient zugleich als Erklärung unseres nicht leichten Ausdrucks. Darnach wären also durch dieses W. die Feinde als Solche charakterisirt, welche ihn ringsumher eingeschlossen haben, so dass er keinen Schritt vor- noch rückwärts gehen kann. Denn צָמַת bed. nach Vergl. mit dem Arab.: stipavit, obstipavit, obstruxit (vergl. Scheidius C. Hisk. S. 249). Diese Charakteristik der Feinde passt nun aber viel zu gut in die saulische Verfolgungszeit hinein, als dass man ihn mit Ewald und Hupfeld emendiren sollte. —

Was ich nicht geraubt.... wiedererstatten] enthält offenbar eine Beziehung auf die Anklage der Saulischen, dass er sich der Felonie schuldig mache (1. Sam. 25, 10; 2. Sam. 16, 8), und dass er die Salbung usurpirt

habe, die ihm doch so unvermuthet durch Samuel zu Theil geworden. אָז] übers. LXX gut mit τότε; das Prägnante dieser Ausdrucksweise neigt sich zur Ironie hin.

V. 6. Zum besseren Verständniss dieses V. haben wir zuerst festzustellen, dass אַתָּה יָדַעְתָּ ein emphatisches Vertrauensvotum ist, wo nur immer es an Gott im A. T. gerichtet wird (vergl. V. 20; 40, 10; Jer. 17, 16; Ezech. 37, 3; 1 Chron. 17, 18). Diese Fassung ist auch hier festzuhalten: gegenüber den falschen Anklagen beruft er sich auf Gott. »Gott, Du weist es, was es um meine Thorheit ist« u. s. w. enthält nun weder eine direkte Ablehnung der Thorheit und Verschuldungen (worauf es nicht ankam), noch auch ein Sündenbekenntniss (wozu »Gott, Du weisst es« nicht passt). Vielmehr, David schiebt vertrauensvoll das Urtheil über seinen Zustand Gotte zu, und es wäre der Inhalt des V. folgendermassen etwa zu unterschreiben. Was es um meine mir Schuld gegebene Thorheit ist, zufolge deren sich Alle an mir als einem närrischen Usurpator ärgern — das weisst Du! Durch Dich bin ich aus dem Dunkel gezogen an dieses wunderbare Licht; und den Anstoss, welchen ich verursache, weisst Du zu beurtheilen. Und meine Verschuldungen, wonach ich Felonie gegen Saul üben soll, weisst Du desgleichen zu beurtheilen: denn Du selber stelltest mich dem von Dir gleichfalls sanktionirten König entgegen. So weisst Du auch am Besten, wie die Verschuldungen entstanden, welche man mir in Israël Schuld giebt.« Und dieser Sinn unseres V. lässt sich auch auf den Messias zupassen. Auch Jesus, welcher sich den Kindern Abraham's gegenüber als den Sohn Gottes im einzigartigen Sinne des Wortes hinstellte und als solchen zu behaupten wusste, musste oft den Schein der μωρία bieten (vergl. Joh. 6, 41. 42; 8, 46—59; 10, 30—40; und vergl. damit 1. Cor. 1, 25. 27). Andrerseits gab man Jesu Verschuldungen wider das Gesetz bis zu seinem Tode Schuld: so

dass man ihn sogar um einer Gotteslästerung willen zum Tode verurtheilte (Matth. 26, 65. 66).

V. 7. Auch für seine gläubigen Reichsgenossen bittet David noch, auf dass doch sie wenigstens nicht sich an ihm ärgern möchten (vergl. Matth. 11, 6; Marc. 14, 27. 28). Denn freilich bot die Erscheinung David's zu jener Zeit mancherlei, woran selbst Gläubige den gefährlichsten Anstoss nehmen konnten. Aber Gott sorgte dafür, dass durch eine Rechtfertigung seines Knechtes, durch seine Erhöhung auf den Thron nämlich, dieser gefährliche Anstoss weggeschafft ward. Die Bedeutung einer Rechtfertigung hat aber auch die Auferstehung Jesu für die Apostel und alle Gläubigen. בִּי] bedeutet »in meiner Person«.

V. 8—13. Der Sänger führt nun weiter aus, welcher Art seine Berufsstellung in Israël sei, und was er darangesetzt, um seinen erhabenen Beruf durchzuführen.[4])

V. 8. עָלֶיךָ] um deinetwillen = Ps. 44, 23, welche Stelle Röm. 8, 36 durch *ἕνεκεν σοῦ* wiedergegeben wird; also um Gottes willen trägt David die berufsgemässe Schmach. — כִּסְּתָה u. s. w.] diese Phrase lässt sich aus Lev. 13, 12. 13 erläutern, wo von dem Aussatze, der das Fleisch bedeckt, die Rede ist. In der gleichen Weise hat Schande sein

4) 8. Denn um deinetwillen trag' ich Schmach
und bedeckt Schande mein Antlitz.
9. Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern,
Und ein Fremdling den Söhnen meiner Mutter.
10. Denn der Eifer um Dein Haus hat mich ausgezehrt
und die Schmähungen Deiner Schmäher sind auf mich gefallen.
11. Und ich weinte, ins Fasten (gerieth) meine Seele:
und zu Schmähungen gereicht' es mir.
12. Und ich machte zu meinem Kleide einen Sack:
und ich ward ihnen zum Spottlied.
13. Es verbreiten sich über mich, die im Thore sitzen
und die Saitenspiele der Methtrinker.

Antlitz bedeckt, so dass sich alle scheu vor ihm zurückziehen, als vor einem aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestossenen. V. 9. Ja, selbst seine Brüder ziehen sich also scheu vor David zurück: eine unbrüderliche Gesinnung, deren Keime sich schon vor dem Kampfe David's mit Goliath offenbarten (ähnl. Ps. 22, 8). Von seinen Aeltern sagt David noch stärkeres in Ps. 27, 10 aus. V. 10 giebt der Sänger mit כִּי den näheren Grund dieses Zerwürfnisses mit seinen nächsten Verwandten an. David sah seine Eltern und Brüder nicht an,[5]) um des Eifers willen, der ihn des Hauses Gottes wegen ganz verzehrte (1 Sam. 26, 19. 20). Eifer deines Hauses] steht eigentl. da; es ist also בֵּיתֶךָ gen. objectivus = Jes. 26, 11; Sach. 9, 1 u. o. Dieser Eifer um Gottes Haus ist zunächst ein Eifer um die Zelthütte,[6]) welche zu Saul's Zeiten nicht aufgesucht ward (nach 1. Chron. 13, 3). Jedoch enthält dieser Eifer um Gottes Haus zugleich eine Hindeutung auf den David eignenden Eifer um Gott und dessen gesetz- wie verheissungsmässige Anbetung überhaupt. Um Gott eiferte David, wenn er seine Salbung, welche gemäss der Verheissung ihm als einem Judäer und einem aus Perez' Stamm zukam, nicht aufgeben wollte. Ganz wie dem David widerfuhr auch Jesu solcher Hass wegen seines Eifers um den Tempel Gottes (Joh. 2, 17). In Ps. 118 werden wir sehen, wie David diesem seinem Eifer um Gottes Haus mit Daransetzung seines eignen Lebens volle Genüge verschaffte. Dem Eifer wird hier treffend ein Verzehren in der Weise des Feuers zugeschrieben, gleichwie der Zorn brennt (Jes. 7, 4), und wie die Sehnsucht blass macht und auszehrt (Ps. 84, 3). Jeremia drückt seinen schwer zu verhaltenden Eifer in einem ähnlichen Bilde aus (20, 9). — Den inneren Aerger ferner an

[5]) Vergl. Deut. 33, 9; und in Bezug auf Jesum Marc. 3, 33.

[6]) Dieselbe wird auch Exod. 23, 19; Jos. 6, 24; Ps. 118, 26 בֵּית genannt (vergl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. S. 77).

Gott und dessen Rathschlüssen liess man David entgelten; man verurtheilte, wie so oft, in dem Gerechten eigentlich nur Gott. Auch dies zielt offenbar auf das Verwerfungsurtheil, welches Saul und die Seinigen Gottes Heilsrathschlüssen dadurch zu Theil werden liessen, dass sie David verfolgten. V. 11. וָאֶבְכֶּה u. s. w.] und ich weinte, ins Fasten (gerieth) meine Seele, oder wie wir sagen könnten: ich weinte meine Seele ins Fasten hinein; d. h. ich weinte so sehr, dass meine Seele zum Fasten kam, ins Fasten hinein gerieth. Wie die Seele weint (Jer. 13, 17), so kann ihr auch Fasten beigemessen werden, da von ihr der Impuls zu dem völlig freiwilligen Fasten ausgeht. Man darf auch nicht zu Gunsten des pentateuchischen עִנָּה נֶפֶשׁ hier אֲעַנֶּה emendiren wollen (so Olsh. Hupf.). Denn jenes »Beugen der Seele« am grossen Versöhntage beschränkte sich nach dem Sinne des Gesetzgebers offenbar nicht bloss auf's Fasten, sondern schloss Enthaltungen von Genüssen aller Art in sich. Ganz unrichtig wird also durch die erwähnte Emendation dem David und den Israëliten seiner Zeit ein mönchischer Zug aufgedrungen, als ob sie Unglück durch vorsätzliches Fasten abwenden zu können vermeint hätten (s. dag. Jes. 58, 5. 6). Wir wissen aus den Bb. Sam., dass, abgesehen vom grossen Versöhntage, Trauer und Bekümmerniss das prius war, und dass daraus Fasten resultirte. An unserer Stelle hätten wir bei dieser Emendation noch die Ungereimtheit zu verschlucken: dass David sein berufsgemässes Leiden durch rituelles Fasten von sich abwälzen zu können meinte. [7]) Ein gleichfalls freiwilliger Genosse der Herzenstrauer ist das Anlegen des cilicium in V. 12. Auch dieser Akt ist nicht ein Symbol der Demüthigung

7) In Ps. 35, 13 hat diese Phrase, welche man auch unserem Verse aufdrängt, einen hyperbolischen Sinn: »weil sie nicht Speisen geniessen konnten, so zog auch ich meine Seele vom Genusse derselben ab.«

und Busse zu nennen (Hupf.), gleich als ob David der Mönche Urbild gewesen wäre. Der Sack scheint in verschiedenen Formen existirt zu haben. Der שַׂק ist ein enges Untergewand, oft wohl aus den (gewöhnlich) schwarzen Ziegenhaaren angefertigt, weshalb einzelnen Männern Gottes (Hebr. 11, 37) *αἴγεια δέρματα* als besonders charakteristisch zugeschrieben werden. Den bei der Trauer des Herzens so natürlichen Ueberdruss an schöner, weichlicher Kleidung symbolisirt dieser Sack.[8])

David's Trauer aber erweichte so wenig seine Gegner, dass sie sogar Liedchen auf ihn dichteten; sie waren also weit davon entfernt, sich erweichen zu lassen. Für die Ueblichkeit solcher Spottlieder (LXX *παραβολή*) zeugt Jes. 14 (vergl. Micha 2, 4), wo dem erlösten Israël die Verhöhnung des zu Boden liegenden Königs von Babel in der Form eines humoristischen Maschal in den Mund gelegt wird.

V. 13. יָשִׂיחוּ בִּי] von שִׂיחַ = huc illuc obambulare et spatiari liberius (vergl. Schult. zu Hiob 10, 1 und z. Prov. 6, 22), und zwar 1) mit dem Körper (besonders im Arab.); von dieser Bed. ist auch שִׂיחַ (rankenartiges Gesträuch) abzuleiten. 2) Mit dem Geiste sich über etwas verbreiten (besond. im hebr. Sprachgebrauche), z. B. Ps. 119, 78. 99. 148; treffend daher LXX *ἠδολέσχουν*. Das ב bedeutet, dass David die Grundlage sei, auf welcher ihre Gedanken sich frei ergehen. Und solches nehmen sich sogar heraus die Wächter der Stadtthore; und auch der Zecher Saitenspiel verbreitet sich über ihn. Jes. 24, 9 zeugt für die Ueblichkeit solches Liedersangs beim Gelage.

V. 14—22. Es erhebt sich der Sänger wieder zur Bitte um Rettung, bei welcher theils die früheren Bilder der Noth nochmals echoartig wieder hervorklingen, theils auch

8) Ueber den Sack findet sich Gutes bei Hitzig z. Jes. 20, 2.

neue Bilder zur Geltung gelangen, um die Bitte eindringlicher zu machen.[9])

V. 14. Stolz auf und in seinem Gott, stellt David jenem Liedersang sein unablässiges Gebet entgegen. עֵת רָצוֹן] steht in der Weise eines nom. absol. voraus; es bed. »wohlannehmliche, günstige Zeit«, welche Gott zur Erhörung ersehen hat (vergl. Jes. 49, 8; 58, 5); καιρὸς εὐδοκίας, ὁ θεός übers. LXX. Ueber diese Zeit, wo Gott erhören will, wird nun des Näheren ausgesagt, dass sie in Gottes Gnadenfülle ruhe; deshalb ist ihm auch die Erfüllung seines Gebets wohl verbürgt. »Erhöre mich in der Wahrheit, nach der Festigkeit, welche Deinem Heil eignet« be-

9) 14. Aber ich, mein Gebet (geht) zu Dir, Jehova;
die Zeit der Annahme, o Gott, (ruht) in der Fülle deiner Gnade;
erhöre mich um der Wahrheit Deines Heils willen.
15. Rette mich aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke;
möcht' ich doch errettet werden von meinem Hasser und aus den Wassertiefen.
16. Nicht überschwemme mich die Wasserfluth,
und nicht verschlinge mich die Tiefe,
und nicht schliesse über mir der Brunnen seinen Mund.
17. Antworte mir, Jehova, denn lieblich ist Deine Gnade,
nach Deiner grossen Barmherzigkeit wende Dich zu mir.
18. Und verbirg nicht Dein Antlitz vor Deinem Knecht,
denn angst ist mir, eilend antworte mir.
19. Nahe Dich meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen mach' mich los.
20. Du kennst meine Schmach und meine Schande und meine Beschimpfung,
vor Augen sind Dir alle meine Dränger.
21. Die Schmach hat mir das Herz gebrochen: so muss ich denn verzweifeln;
und ich hoffte auf Mitleid: aber weg war es,
und auf Tröster: aber ich fand keine.
22. Und sie gaben mir als Speise Galle,
und bei meinem Durst tränken sie mich mit Essig.

sagt eigentl. dasselbe und ist nur aus dem inneren Drange der Gefühle entstanden.

V. 15. 16 ist bildliches und eigentliches (aus V. 3. 5) nebeneinandergestellt: zu den Hassern gesellen sich Wasseruntiefen. Aus diesen Permutationen ergiebt sich, dass die Wasser auch oben Bild für die Feinde waren. Auch in V. 16 setzt sich das Echo seiner obigen Leidensschilderung noch fort (= Ps. 22, 21. 22). In der Bitte, dass der Brunnen nicht seine Oeffnung über ihm schliessen möge, reproducirt sich מַצְמִיתַי, womit David oben seine Feinde bezeichnete. Die Handlung dieser Feinde wird hier in einem treffenden Bilde veranschaulicht (vergl. Klagel. 3, 53).

V. 17. טוֹב חַסְדֶּךָ] vergl. Ps. 109, 21, etwas Süsses, von Saftfülle überströmendes ist Deine freigiebige, von Saftfülle strotzende Gnade.

V. 19 bringt das so wahre Element der Beängstigung David's zum Ausdruck, dass er um seiner Feinde willen nicht beschämt, sondern erlöst zu werden hoffe. Und diese Erwähnung seiner Feinde bringt dem Sänger seine volle Schmach wieder zum Bewusstsein und treibt ihn an zu erneuerter Darlegung derselben in noch crasseren Ausdrücken.

V. 21. Schmach hat zerbrochen mein Herz] indem die Schmach, welche man unverdienter Weise erduldet, Einem am Herzen bohrt, Einen wurmt, scheint sie dasselbe sprengen zu können; so wird auch, wenn das Herz unregelmässig schlägt, ihm ein Irregehen beigemessen (Jes. 21, 4). וָאָנוּשָׁה] so dass ich verzweifeln muss, von נוּשׁ abzuleiten, verwandt mit אֱנָשׁ, wovon auch Enosch kommt = einer, um den es verzweifelt böse steht; a. u. St. steht נוּשׁ einmal vom Geiste. Dass dem Messias dieses Wort nicht durchaus unebenbürtig ist, beweist das von Jesu ausgesagte ἀδημονεῖν (Matth. 26, 37; Marc. 14, 33) und ἐμβρι-

μᾶσθαι (Joh. 11, 33). Es hoffte der Sänger ferner auf Beileid und Tröster, aber sie waren nicht vorhanden. נוּד] steht hier vom Schütteln des Kopfes zum Zeugniss des Beileids und ist dem »Trost« parallel gesetzt wie Jes. 51, 19; Hiob 2, 11; Nah. 3, 7. מְנַחֲם] vergl. Hiob 16, 2: leidige Tröster. Schon dieser V. ruft uns David's Botschaft an den Kalbiten Nabal ins Gedächtniss (1. Sam. 25, 5 ff.). Er hoffte von dem gerade zechenden Nabal Trost und Lebensmittel in seinem Elende, und erhielt nur die beleidigende Antwort: »es werden jetzt der Knechte viel, die sich losreissen von ihren Herren.« Diese Antwort, welche statt der erhofften Speise und statt des Tranks einlief, mochte David mit vollem Rechte Galle und Essig nennen, wie V. 22 denn wohl wirklich aus dem bleibenden Eindruck, den diese Antwort mit sich brachte, entstanden ist. בְּבָרוּתִי] mit ב essent.: als Speise gab man mir ראֹשׁ] Dieses Wort steht Deut. 29, 17 parall. mit לַעֲנָה (= Wermuth). Dass jedoch diese zwei Pflanzen wirklich giftig waren, schliesst man wohl zu schnell aus der Uebers. Jonathan's. ר' konnte nach unserer Stelle, und ל' nach Prov. 5, 4 genossen werden; LXX übers. vielmehr *χόλη*, welches Wort in dieser Uebers. die verschiedensten Bitterstoffe bezeichnet. *Rosch* ist ein mohnartiges Gewächs und mochte bei sachverständiger Anwendung durchaus unschädlich sein. לְצִמְאִי] LXX *εἰς τὴν δίψαν*, für meinen Durst geben sie Essig (*ὄξος* nach LXX), oder besser überh. einen bitteren, salzigen Stoff (vergl. Jes. 30, 24): in welche Kategorie auch die Myrrhe gehört, welche Marcus als Hauptingredienz jenes Weines, den man Jesu anbot, hervorhebt (M. 15, 23). Diesen Weinessig, der mit Myrrhen versetzt zu werden pflegte, hatte man noch zum Ueberfluss mit Galle versetzt; dadurch ward nun eben der Trank unter die Misshandlungen Jesu versetzt (gegen Meyer z. d. angef. Stellen). Wir sehen also aus der ev. Geschichte,

dass sich dieses Bild, in welches David zunächst seine eignen bitteren Erfahrungen kleidete, wörtlich an Christo erfüllte. Wir erkennen hier wieder die Wirksamkeit des verborgen wirkenden Geistes Gottes, welcher David nicht in eine rein willkürliche Darlegung seiner Leiden gerathen liess, sondern ihn zum Aussprechen bedeutsamer Bilder veranlasste. Die Leidensschilderung in diesen Pss. ist durch heil. Geist congruent gemacht den Leidenserlebnissen Jesu. Dies geschah um die Identität des in David lebenden und waltenden und des nachmals ins Fleisch eingegangenen Messias festzustellen. Der da war, ist auch der da ist und der da kommt: das bezeugen auch diese anscheinend geringfügigen Elemente der Einstimmigkeit zwischen den mess. Pss. und dem N. T.

V. 23—29. Weil nun diese Unmenschen (speciell ein Nabal) den Gesalbten dergestalt mit bitteren Stoffen tränken: so folgt eine durchaus gerechte Verwünschung dieser Feinde, welche zunächst den Altar ihres Bauches, den Tisch, trifft, dann aber endigt mit der Auslöschung aus dem Buche der Lebendigen. [10]).

Mehrere der neueren Exegeten können sich nicht in diese Flüche, welche David auf seine Feinde legt, finden (so zuletzt noch Hupf.); in frommer Entrüstung tadeln sie

10) 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge,
und den Sicheren zum Fallstrick!
24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, dass sie nicht sehen,
und ihre Hüften lass stets wanken!
25. Giess aus über sie Deinen Grimm,
und Deines Zornes Gluth erreiche sie!
26. Es werde ihr Gehöfte verwüstet,
in ihren Zelten sei kein Bewohner!
27. Denn den **Du** geschlagen hast, haben **sie** verfolgt,
und vom Schmerz Deines Durchbohrten erzählen sie.
28. Füge Schuld zu ihrer Schuld,
mögen sie nicht gelangen zu Deiner Gerechtigkeit!
29. Mögen sie gelöscht werden aus dem Buche der Lebendigen,
und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!

Diejenigen, welche diese Flüche hier durchaus am Orte finden. War nun freilich der Sänger dieses Psalmes nur ein gewöhnlicher Verfolgter, war seine Sache nicht Sache Gottes im eminenten Sinne des Wortes: so waren diese Flüche zu stark und zu zelotisch. War in David aber der Messias verfolgt, so müsste derselbige nicht den Zorn des Lammes (Apoc. 6, 16) besitzen, wenn er unter solchen Umständen schweigen konnte. Ja, der Messias müsste gar nicht einmal verdammen können (vergl. Matth. 25, 41), wenn er zu irenisch ist, um dieses Verdammungsurtheil auch unter Worte zu bringen. Die Neueren polemisiren von einem selbsterwählten ethischen Standpunkte aus gegen die Schrift, und vergessen, dass sie diesen Standpunkt aus der Schrift entnommen zu haben sich rühmen (wobei offenbar auch Ps. 68 hätte berücksichtigt werden müssen). Man hüte sich übrigens, dem A. T. in abstracto Feindeshass zuzuschreiben. Die Männer Gottes hassen nur, was Gott hasst und zu hassen sie antreibt; sonst aber sind sie Menschen, vom tiefsten Mitleid selbst den feindlichsten Heiden gegenüber erfüllt (z. B. Jes. 15, 5; 16, 11; 21, 3. 4; 24, 16). Der Hass wider Diejenigen, die von der Welt sind, ist ein schwieriger, nicht einmal in der Macht des Menschen stehender Willensakt. Schliesslich sagen wir, dass, wenn die hier vorliegenden Verdammungsurtheile bloss alttest. Aeusserungen gewesen, nimmermehr Jesus diesen Ps. hätte in seinem Herzen bewegen, geschweige denn ihn erfüllen können. Vielmehr, es hätte Jesus diesen Ps. verabscheuen müssen, als mit seiner »Religion der Feindesliebe« (De Wette) nicht vereinbar.

Ihr Tisch] steht hier, wie Ps. 23, 5 für das, was auf demselbigen steht; es ist der wohlbesetzte Tisch eine Concentration des menschlichen Wohlstandes und andrerseits ein Zeugniss der Güte Gottes. Wo nun diese in dem Wohlstande sich verherrlichende Güte Gottes nicht zur *chesed* (Mittheilsamkeit) antreibt: da wird gerade der Wohl-

stand zum Fallstrick. Dass dies doch eintreten möchte, wünscht David. Bei Nabal aber, gleichwie nachmals bei Judas, war es vornehmlich auch der leidige Geiz, welcher sie zur Verachtung des Gesalbten trieb; und so hat sich denn abermals an Judas nach Apostelgesch. 1, 20 das Gleiche erfüllt, was in diesen VV. den Feinden David's, die da seine Freunde hätten sein sollen, angewünscht wird. Ja, was noch mehr ist: zum Fallstricke soll der Tisch den שלומים werden. Während sie in Frieden und Sicherheit sich befinden und שאננים sind, soll dieser Fallstrick über sie kommen. Zu מוקש vergl. Richt. 3, 2. Dieses Schicksal traf buchstäblich den Nabal (1. Sam. 25, 37. 38), welchen Jehova durch eine tödtliche Krankheit bald nach seinem Festschmaus, den er den Schafscheerern gerade gab, vertilgte.

V. 24. *Dunkel mögen werden ihre Augen*]. David kann sehr wohl an jenes חשך denken, von dem Jesaia (29, 18) die an der glückseligen Restauration Theilnehmenden befreit sieht; dann wäre es geistlich zu fassen, und auch Paulus Röm. 11, 10 scheint dies zu befürworten (m. vergl. V. 8). Somit wäre eine Dunkelheit gemeint, welche durch das Bestreichen der Augen hervorgebracht wird (Jes. 6, 10; 32, 3), wobei ja die leiblichen Augen immer noch offen sein können. Jedoch auch einer in die Erscheinung tretenden Verdunkelung der Augen könnte man wegen des Inhalts der zweiten Vershälfte das Wort reden. Alsdann wünschte D. seinen Feinden eine Gemüthsverfassung an, zufolge welcher sie verlegen, ängstlich, blöde und lichtscheu würden, daher ohne Feuer und fahl (d. i. dunkel). — Die wankenden, schlotternden Hüften, welche ihnen D. weiter wünscht, besagen, dass diese Feinde nicht mehr wie Freie aufrecht und fest auftreten, sondern in beständiger Angst und einer geknickten Stellung sich befinden sollten (vergl. Lev. 26, 36): also in der zitternden

Stellung, in welcher sie ihn, den Verfolgten, so oft erblickt. Aus diesen schwankenden Hüften resultirt unmittelbar das Gebeugtsein des Rückens, welches Paulus hier, im Anschluss an die LXX, bietet. Unwillkührlich fühlt man sich gemahnt an den Anblick, welchen besonders die ungebildeten Juden in ihrem jetzigen, sogen. römischen Exsil, gewähren. Erfüllt hat sich an ihnen Pauli Wort, welches er diesen Verwünschungen David's entnahm (Röm. 11, 9. 10). Weil die Juden Christum verfolgt, wie die Saulischen David verfolgten: so ergeht es ihnen annoch nach der Norm, zufolge welcher ihr eigener König seine Feinde gestraft wissen wollte. Warum giebt man nun nicht auch dem N. T., warum nicht dem Paulus Feindeshass Schuld? Weshalb erdreistet man sich, was in der Geschichte (als dem Weltgerichte!) sich bewahrheitet hat (an den Juden), dem Princip nach in Ps. 69 abzuleugnen: wir meinen den unerbittlichen Untergang der Feinde des Messias, sei es nun, dass er in David (seinem Repräsentanten), oder in höchsteigener Person verfolgt werde?

V. 25. Gott solle, bittet D., sein זַעַם auf die Feinde ausgiessen, welches Wort meist den Zornesgrimm Gottes wider sein Volk bedeutet, besonders in Jesaia (mit Ausnahme von 13, 5; 30, 27).

V. 26. טִירָה] übers. LXX richtig mit ἔπαυλις (Landgut, Meierei); es ist von טוּר verw. mit דּוּר abzuleiten und steht Gen. 25, 16 parallel mit חָצֵר, jener Einzäunung, in welche sich die Nomaden mit ihrem Vieh einschliessen. חָצֵר ist das nomad. Dorf, טוּר dagegen nur ein Gehöft; es steht nämlich in Gen. 25, 16 hinter חָצֵר. Auch dieses Wort passt trefflich auf Nabal, den grossen Heerdenbesitzer; auf ihn passen desgleichen im zweiten Halbverse die Zelte, welche verödet stehen sollen, indem die früheren Bewohner in alle Winde zerstreut sein werden.

V. 27. Der nähere Grund für diese Verwünschungen ist, dass sie den, welchen Gott geschlagen, noch verfolgen: gleich als ob dieses Schlagen Gottes ein Gericht über D. wäre und nicht vielmehr ein berufsgemässes Leiden dem D. dadurch widerführe (vergl. zu Ps. 22, 16). Sie erzählen wohlgefällig von dem Schmerze dieses Verwundeten, oder Durchbohrten.

חֲלָלֶיךָ] dürfte ganz ebenso aufzufassen sein, wie חֲסִידֶיךָ (Ps. 16, 10), und forderte man dort um des ringsum rein persönlichen Ausdrucks willen den Singular, so ist diese Forderung hier ebenso berechtigt. Denn eine nationale Beziehung, welche Olsh. in dem Plural findet, wäre schlecht am Orte und schwer zu erklären. Auch LXX fasst diese Vershälfte singularisch; der Syr. liest den Singular, wie auch Cod. 380 bei De-Rossi (und Döderlein nebst Dathe). Dass nun dieser Plur. ein Pl. excellent. oder emphaticus sein könne, wiesen wir zu Ps. 16, 10 nach. Zu den dort erörterten Beispielen ist noch מוֹרֶיךָ aus Jes. 30, 20 hinzuzufügen, welches als P. emph. mit einem Verbum im Sing. construirt wird. Denn die Behauptung Ewald's, dass ֶי (é) sich sehr häufig im Nomen als Spur vom ursprünglichen Laute erhalten habe, ist zu beanstanden. In den Beispielen, welche er (256 b) dafür anführt, lässt sich das ֶי (wo es nicht Plur. ist) besser als Zeichen des Segols betrachten, welches Segol theils der pausa wegen, theils der Paronomasie wegen (z. B. Jes. 14, 11 in מְכַסֶּיךָ) nothwendig wurde.[11]) Wo das י wirklich in den Derivaten der ל״ה hervortritt, quiescirt es in Zere (Jes. 42, 5; Sach. 11, 5 u. o.). — Mit gutem Gewissen können wir also »den Lehrer« in Jes. 30, 20 als plur. excellent. fassen und die Stellen damit vermehren, welche den Messias mit einem plur. exc.

[11]) In Jes. 30, 23 ist מִקְנֶיךָ *greges*, und zu יִרְעֶה gehört der

schmücken.[12]) Denn dass die Stelle messianisch zu fassen ist, ergiebt sich aus der Conformität, welche der מֹרֶה mit dem katexochen so genannten מֶלֶךְ (Jes. 32, 1) darbietet. Beide, Lehrer wie König, sind die verheissungsgemässen Stützen des Volkes Israël nach seiner Restauration, und nur, wer ganz äusserlich und atomistisch diese Stellen behandelt, könnte den messianischen Charakter Beider verkennen. Unser »Durchbohrter«, der dies vorzugsweise ist, erinnert nun einerseits an Gen. 3, 15 (an das Durchbohren der Ferse), und Ps. 22, 17; andrerseits an Jes. 53, 5 (s. Knobel z. d. St.). Nicht das Herz ist ihm etwa durchbohrt (wie Del. willkürlich statuirt): denn alsdann dürfte לֵב nicht fehlen (s. Ps. 109, 22). Vielmehr sein ganzer Mensch ist durchbohrt: was zunächst bildlich, dann aber im Hinblick auf Christum vollkömmlich sich realisirt hat. Christus ist vornehmlich der Durchbohrte, über dessen Schmerz man noch reden konnte, so dass es ihn verletzte. Das langsame Hinsterben am Kreuze brachte es mit sich, dass er die seinen Schmerz Belachenden noch verstand und es als Leidensmoment empfinden konnte.

סִפֵּר] mit אֶל ist wie Ps. 2, 7 »wohlgefällig sich über Etwas auslassen«, hier im bösen Sinn, mit Spott, wie Ps. 59, 13; 64, 6 (Hupf.).

V. 28. Thue Schuld zu ihrer Schuld] נָתַן mit עַל bedeutet wie Ps. 8, 2 u. o. »hinzufügen zu Etwas«. Gott straft ja nämlich Sünde durch neue Sünden (s. Röm. 1; 1. Tim. 6, 10).

»weite Anger« als Subjekt. Auch die Beispiele Ewald's, welche das Suff. der zweiten Ps. fem. betreffen, sind unsicher: מַרְאַיִךְ Cant. 2, 14 ist wohl im ersten gleichwie im zweiten Vsgl. מַרְאֵיךְ zu punktiren (= Koh. 10, 17), und רֹאַיִךְ Nah. 3, 7 kann sehr wohl Plur. sein (vergl. Hitzig z. d. St.).

12) Zu diesen Stellen gehört auch Deut. 33, 8.

Mögen sie nicht kommen in deine Gerechtigkeit] vergl. εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε (Röm. 9, 31); die Rechtfertigung, welche Gott dem Menschen als ein Urtheil zu Theil werden lässt (Ps. 24, 5), möge ihnen nicht zukommen. Also, sie mögen nicht durch Glauben zu der Gerechtigkeit gelangen, welche Gott für die Seinigen durch die gnädigen Anordnungen (in der Thora) und seine evangel. Verheissungen zubereitet hat. יָבֹאוּ] mit בְּ bed. in Etwas hineinkommen = Ez. 16, 7.

V. 29 drückt positiv aus, was soeben schon negativ ausgesagt worden.

יִמָּחוּ מִסֵּפֶר וגו] dieses Auslöschen aus dem Buche der Lebendigen besagt, wie Hupf. gut bemerkt, Ausschluss von dem Reiche und Volke Gottes. Dass nun diese Feinde David's auch vor dieser Auslöschung nicht wahrhafte Mitglieder dieses Volkes Gottes gewesen, ergiebt sich aus folgenden Erwägungen. 1) Sie sind (nach V. 28) noch nicht der vor Gott geltenden Gerechtigkeit theilhaftig geworden, sei es auch, dass sie in ihrer Weise nach einer Rechtfertigung trachteten (gleich Israël, zufolge Röm. 9, 31). 2) Diese Feinde können in diesem Buche nicht auf der gleichen Seite mit den Gerechten gestanden haben, nach der zweiten Hälfte unseres Verses. Also ist das Buch der Lebendigen sensu lato hier zu fassen (= Exod. 32, 33), in welchem einige »zum Leben« (Jes. 4, 3), andere dagegen »nicht zum Leben« aufgeschrieben stehen. Dieses Buch der Lebendigen ist zunächst also Bild dafür, dass Gotte alle Glieder seines Volkes gegenwärtig sind, wie auf Erden ein Bürgerbuch über alle Geschlechter und Mitglieder einer Stadt geführt wird (Ez. 13, 9 [13]). Weil aber das Aufgeschrieben-

[13]) Hitzig bemerkt dazu: »Vergl. Es. 2, 62. Die lebenden Bürger der Theocratie waren mit ihren Kindern (Ps. 87, 6), oder ausdrücklich als kinderlos angemerkt (Jer. 22, 30), in ein Verzeichniss aufgenommen.«

sein in diesem Buche nur für die wahren Mitglieder des Reiches Gottes von Werth war, so machte sich allmählig der Sprachgebrauch geltend, das Buch des Lebens nur sensu bono zu fassen (so im N. T.).[14]) — Anders fasst diese Stelle Augustin: hoc dictum est secundum spem ipsorum, quia ibi se scriptos putabant. Calvin: quia incomprehensibilis est æterna Dei electio, respectu humani sensus scribi dicuntur quos Deus palam et apertis signis populo suo accenset. Sic rursus eadem ratione delentur quos Deus palam abdicat et exterminat e sua ecclesia. — Mit den Gerechten nicht aufgeschrieben zu sein, ist eine nähere Bestimmung des ersten Versgliedes. Für Johannes in Apoc. 20, 12 ist das Buch des Lebens schon etwas ganz für sich, in welchem allein die auf Grund der anderen Bücher als gerecht Erklärten eine Stelle haben.

V. 30—34. Uebergang zum Lobe Gottes auf Grund der ihm gewiss gewordenen Errettung. Und zwar soll dies geschehen in einem die Opfer weit hinter sich zurücklassenden Liede und Lobgesange.[15])

[14]) Gut Delitzsch: »erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζωὴ αἰώνιος«: aber auch schon Jes. 4, 3 ist dies unverkennbar, wenn es gleich dort in specielleren Worten vermerkt wird.

[15]) 30. Und ich bin gebeugt und in Schmerzen,
Deine Erlösung, Gott, wird mich entrücken.
31. Da will ich rühmen Deinen Namen im Lied,
und ihn erheben im Lobgesang.
32. Und das wird angenehmer sein für Jehova als junge Stiere,
Hörner ansetzende, Klauen spaltende.
33. Haben's eingesehen die Gebeugten: sie werden sich freuen,
(und) die Gott Suchenden: — es wird leben euer Herz!
34. Denn es hört Jehova auf die Armen,
und seine Gefangenen verachtet er nicht.

V. 30 bildet den Uebergang zum Triumph des Sängers nach seinem Leiden. Anfangs ist er noch bedrückt, aber indem er den Namen Gottes anruft, wird er entrückt auf eine Höhe, die seinen Feinden zu hoch ist. שִׂגֵּב] »entrücken mittelst Versetzung auf eine Höhe« wird trefflich illustrirt durch Prov. 18, 10: wonach der Name Gottes ein solch mächtiger Thurm und Schutzort ist. Die Wendung zur frohen Aussicht ist nun im zweiten Halbverse ebenso plötzlich, wie Ps. 22, 22 und Jes. 8, 22 (מְנֻדָּח vergl. Hitzig dazu).

V. 31. Also errettet und auf einen hohen Felsen versetzt, will der Sänger den Namen Gottes hell und klar ans Licht stellen (הִלֵּל) in einem Liede, welches zugleich תּוֹדָה (Dank) enthalten soll. Ein solches Lied wird uns Ps. 40, 4 ff. vor Augen stellen. Auch dieses Lied David's wird nun (wie auch z. Ps. 22, 23 bemerkt ward) von der ratio seines Leidens, wie sodann von dem Faktum seiner Errettung zu singen und zu sagen haben. Denn einseitig seine Errettung preisen kann Derjenige nicht, welchen Jehova selber in den Zustand, aus welchem er zu erretten war, hineinversetzte (was hier abermals nach V. 27 der Fall gewesen, vergl. zu Ps. 22, 16). Vielmehr eine Rechtfertigung Gottes, der ihn geschlagen und durchbohrt, muss dieses Lied zugleich neben dem Dankbekenntniss für die Erlösung enthalten. Und so wird es dann wieder zu einem Liede, welches die Hörer David's Schicksale im Zusammenhang mit dem Protevangelium verstehen lehrt. Nur ein derartiges Lied kann auch Gott besser gefallen als junge Stiere (wie V. 32 hervor hebt). Nur dann konnte man der Opferthora entrathen, wenn man der Opfer himmlisches Urbild, den in David wieder lebendig gewordenen protevangelischen Erretter und desselbigen Schicksale, in diesem Liede vor sich hatte. Alsdann ward durch ein Wort Gottes wesenhafter Weise (σωματικῶς) dasjenige im Voraus gewährt, wovon die

mosaischen Symbole nur eine Abschattung gewährten. Alsdann ward durch dieses Lied die εἰκὼν τῶν πραγμάτων selber vorausverkündigt, von welcher die Opfer nur ein schattenrissartiges Zeugniss ablegten (Hebr. 10, 1)[16]. V. 32. שׁוֹר פָּר] gehören nach den Accenten zusammen; solche asyndetische Zusammenstellung dient auch Jes. 5, 30 (חֹשֶׁךְ צָר) zur Erklärung des ersten Wortes: ein Stier, nämlich ein junger (dreijähriger), sei Gotte nicht so angenehm, als dieses Lied. Selbst das edelste Opfer wird mithin entwerthet durch dieses Lied: wobei durchaus nicht katachrestisch von den Opfern geredet ist. Vielmehr wird durch מַקְרִין und מַפְרִיס dieses werthvolle Thier wohlgefällig ausgemalt; über die Hifil-form vergl. Ges. § 53, 2.

V. 33. Merken — dieses Lied — die Gebeugten, so freuen sie sich. Vor רָאוּ] ist nämlich die Bedingungspart. verschwiegen; es bildet thatsächlich den Vordersatz zu dem folgenden Fut. (s. zu Ps. 22, 30). ראה selber steht wie Ps. 40, 4; 45, 12 vom Vernehmen des inneren Auges. Vor דֹּרְשֵׁי א׳ ist רָאוּ zu wiederholen; der Nachsatz zu diesem Vordersatz וִיחִי ל׳ ist als Futurum parallel dem יִשְׂמָחוּ zu fassen[17]) (s. zu Ps. 22, 27).

V. 34. Der subjektive Rückschlag, welcher für sie aus dem Anhören dieses Liedes resultirt, ist zunächst ausschliesslich hervorgehoben. Aber weiter noch, als über die Gebeugten seines Volkes, soll das hier von David Erlebte und im Liede Dargelegte sich erstrecken.

V. 35—37. Himmel und Erde und die Meere sollen rühmend besingen, welches Heil Zion widerfahren sei durch

[16]) Das Nähere zu Ps. 40.

[17]) Das fut. apoc. steht ja öfter statt des gewöhnl. Fut., besonders in Ps. 72, 8. 13. 16. u. o.

diese Rettung David's, womit zugleich ja sehr nahe gekommen sei die Stunde auch ihrer Erlösung. [18])

V. 35. Himmel, Erde und Meere sind zunächst die Repräsentanten der gesammten Creatur. Der Lobpreis der *κτίσις* ist zunächst in dem Sinne gemeint, in welchem Jesaia oft die unvernünftige Creatur zum Loben und Jauchzen auffordert (Jes. 14, 7. 8; 44, 23; 49, 13; 55, 12). Auch die Creatur hat es gut oder schlecht, je nachdem die Welt unter dem Einfluss eines guten oder bösen Herrschers steht. Und gleich bei dieser Fassung leuchtet schon die enorme Ausdehnung hervor, welche David der Wirkung dessen, was in Juda jetzt geschehen würde, zuschrieb. Die gesammte Creatur habe ob solcher glückseligen Wendung seiner und Juda's Schicksale Gott zu lobpreisen alle Ursache. Diese Aufforderung erscheint jedoch erst in ihrem rechten Lichte, wenn wir dieselbe dem Messias in den Mund legen. Alsdann wird vor Allem auch der vernünftige Theil dieser Creatur gemeint sein: die Engel im Himmel, die Menschen auf dem Festlande und die Insulaner des Meeres. Alle diese haben Ursache, in Lobpreis auszubrechen: denn der Zeiger, welcher die Erlösungsstunde anzeigen soll, hat einen grossen Sprung vorwärts gethan. Und wenn nun wirklich die ganze *κτίσις* der Enthüllung der Kinder Gottes ängstlich entgegenharrt, indem sie der Eitelkeit unterworfen (auf Hoffnung): so ist eine Ermahnung zur lobpreisenden Theilnahme hier überaus am Orte. Denn ihre Theilnahme an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes ist durch das im Ps.

[18]) 35. Rühmen werden ihn Himmel und Erde,
die Meere und alles was darin wimmelt.
36. Denn Gott wird Zion erlösen und bauen die Städte Juda's,
dass man darin wohne und es besitze.
37. Und der Same seiner Knechte wird es erben,
und die seinen Namen lieb haben, werden wohnen darin.

anticipirte Faktum der Erhöhung David's und der Instauration Juda's mächtig garantirt worden. V. 36. Sie sollen sich freuen, dass der Herr Zion erlösen und Juda bauen wird. Hieraus lernen wir, dass David schon während der Zeit der saulischen Verfolgung sein Augenmerk auf Jerusalem, den natürlichen Mittelpunkt des Landes (s. Ew. Gesch. Isr. II, 584), und auf dessen Citadelle Zion gerichtet hatte. Dieses jetzt noch von Jebusitern zum Theil besetzte Centrum Kanaan's, und Juda's Städte überhaupt werde Gott nun herrichten für seinen König der Verheissung. בָּנָה] ist auch restauriren (s. Ges. Thes. s. v.). Für die Niedrigkeit Juda's in dieser Zeit zeugt, 1) dass es am meisten den umherwohnenden Völkern exponirt war (Ew. G. I. II, 541. 542); 2) zeugt dafür die kleine Zahl der Krieger, welche Juda zu stellen vermochte nach 1. Chr. 12, 24. — Die weiblichen Suff. beziehen sich auf Juda, welches, als Land betrachtet, Femininum ist (= Jes. 7, 6). In Juda soll man wohnen um das Centrum Zion her. Und mit David's Erhöhung zum König von Israël begann ja in der That die Hebung des vernachlässigten Juda, und der Zion ward zunächst thatsächlich von den Jebusitern erlöst und alsdann durch die Niedersetzung der Bundeslade zum Centrum nicht nur Juda's, sondern auch Palästina's und der Welt befördert. Aehnlich Calvin: orditur ab ea instauratione quae ejus (Davidis) opera et manu repente post mortem Saulis illuxit, quum tristis dissipatio tam divini cultus interitum, quam terrae vastitatem minitaretur. Desgleichen sagt Calvin zu V. 37: Ultimo versu ad continuam ætatum seriem id extendit ut patres filiis, filii nepotibus acceptam possessionem de manu in manum tradant. Den wahren Kindern Abraham's wird diese Prärogative, in Juda des Segens Abraham's (den David jetzt vermittelt) zu geniessen, zugesagt. Die Creatur rühmt darob Gott: weil sie auf's Innigste an solcher seligen Wendung der Dinge betheiligt ist.

Psalm 40.

Der Verfasser ist David gemäss der Ueberschrift. Die Abfassungszeit möchten wir etwa in den Beginn seiner Anfangs so mühseligen Regierung zu Hebron versetzen. Alsdann wäre die Gefahr, aus welcher David nach V. 3 errettet worden, die Saulische Verfolgungszeit ganz im Allgemeinen. Das neue Lied wäre dann eine Art von heiliger Proclamation an sein Volk, die seine Vergangenheit und die Art seines Berufes auseinandersetzen soll.

Gehen wir auf den Inhalt selbst ein. Wir sehen im Psalme einen Leidenden, welcher aussagt, wie ihn Gott aus tiefer Noth herausgerettet und ihm sodann ein neues Lied, ein Lied über neues Zukünftiges eingegeben. Welches Inhalts dieses Lied sei, erfahren wir von V. 5—9. Es steht der Inhalt des neuen Liedes, wie nicht verwunderlich ist, im Zusammenhang mit seinem, des königlichen Sängers, Leiden. Glückselig, singt er, seien Die, welche auf Jehova trauen — der so viele Wunder gethan. Unter Anderem habe Jehova die Opferthora abrogirt und ihn, den Sänger, nach seinem Thun und Leiden an ihre Stelle gesetzt. Seinen inneren Dialog, den er mit Gott darüber geführt, kleidet er ein in diese Form eines neuen Liedes.

V. 10. 11 sagen aus, dass der Psalmist diese dem Anscheine nach grosse Ketzerei (nämlich die Abrogirung der Opferthora) als frohe Botschaft verkündet. V. 12—18 berichten uns dann von den inneren und äusseren Anfechtungen, welche dem Psalmisten wegen dieser seiner Predigt zu Theil geworden. Wir erfahren also, dass David, nachdem er aus einer grossen Plage errettet worden, ein neues Lied erhält. Wir erfahren, dass selbiges Lied ihm Aufschluss giebt über seine Leiden: aber er muss von Neuem viel leiden wegen der lauten Verkündigung dieses Liedes. David's Leiden zur Zeit Saul's und die Freude über seine Errettung sind demnach in der Vergangen-

heit liegende Momente, welche nur wieder hervorgehoben werden als die Veranlassung, in Folge welcher Gott ihm ein neues Lied gab. Das Lied selbst ist die Hauptsache in unserem Psalme, und die Anfechtungen wegen des Liedes sind der die Gegenwart des Dichters noch beherrschende Moment.

Von Bezweiflung der Einheit unseres Psalmes, die seit Pareau gewöhnlich geworden bei den Neueren, kann nicht die Rede sein. Es ist nämlich die Schilderung der unzähligen Bedrängnisse von V. 13 an bis zu Ende der fast nothwendige Erfolg der Verkündigung des neuen Liedes (s. unten).

Innere messianische Kennzeichen unseres Psalmes sind: 1) die erhabene Substitution des Knechtes Gottes, dem Jehova die Ohren durchbohrte, an Stelle der Opfer. Die Opfer werden abrogirt und der sich Jehova bereitwillig stellende Knecht Gottes, der im Psalm Redende, wird zum Ersatz der Opfer der Gemeinde vorgeführt. Dies geschieht in der Form des neuen Liedes. Dieser Knecht erfüllt den Willen Gottes im Thun und Leiden und verkündet dies der Gemeinde. Auf David passte dies nur sehr anfangsweise, so zu sagen nur andeutungsweise. Nämlich auch Er, David, wurde durch seine Aussonderung zum Könige dessen inne, dass Gott noch einen anderen Heilsweg erwählt habe, als die Opferthora, wie sie da äusserlich vor Israël's Augen stand. Er ward dessen inne, dass Gott nicht durch Schatten und Bilder nur reden wolle, sondern durch Einen Menschen hindurch Sein Werk der Wiederherstellung gefallener Menschen realisiren wolle. Aber David selbst schaffte doch weder die Opfer faktisch ab, noch auch prästirte Er in seiner Person, was der Substitut der Opfer prästiren musste: nämlich Sündenvergebung und Beschaffung der Gerechtigkeit durch Blutvergiessen.

Somit war David nur die geeignete Form, das natürlichste Flussbett, innerhalb dessen der Segensstrom, die Segensfülle des Messias einherfloss. Auf den Messias

passte solche Substituirung an Stelle der Opfer erst ganz eigentlich und primo loco. Des Messias Wesen und Bestimmung entsprach auch alleine diese Aufhebung der Opfer. Von seinem Erscheinen war schon lange vor der Opferthora die Rede — im Paradiese. Er löste diese Opferthora jetzt nur wieder ab, die da Israël vertröstete bis auf sein Erscheinen (vergl. Gal. 3, 19): vorerst löste er sie ab innerhalb des Psalmworts. Wer diesem Psalmworte glaubte, der hatte Ruhe gefunden für seine Seele bei all seinem Flickwerk von Gesetzeserfüllung. Und zur Darreichung solcher Stützen vor dem πλήρωμα τοῦ χρόνου, diente auch unser Psalm, dafür diente die Person des Königs David überhaupt.

Denn gleichwie David dem Messias ähnlich und gleichförmig ist gemacht worden im Leiden und Thun, so participirt er auch an den Resultaten solches Werkes des Messias. Er kann reden von Abschaffung der Opferthora. Er ist der geeignetste Mund, um solch Neues, Unerhörtes, an die Gemeinde zu bringen. Von ihm allein kann das auf die Thora gegründete Volk Israël sich Solches gefallen lassen, — und selbst ihn trifft noch Anfechtung und Verfolgung darob.

Den äusseren Beweis, den traditionellen, giebt uns vor Allem das N. T. an die Hand in Hebr. 10, 5—9. Hier werden Worte unseres Psalmes als von Christo geredet angeführt. Dass der Verfasser in Hebr. 10 unseren Psalm nur verwende, um Christo Worte in den Mund zu legen, Christi Stimmung bei seinem Eintritte in die Welt unter Worte zu bringen — dafür fehlt die Analogie. Vielmehr wenn der Verfasser des Hebräerbriefes 10, 5 sagt: »Als er in die Welt kommt, sagt (Christus),« so meint er damit nicht uns sonst nicht bekannte Worte Christi bei seinem Eintritt in diese Welt. Sondern dieses Kommen in die Welt geschieht buchstäblich in unserem Psalme, durch das Mittel des Königs David. Hebr. 1, 6 ist das Nämliche anzuerkennen,

wo von dem Einführen Christi in die Welt die Rede ist. Auch Jes. 48, 16 kommt der Redende in dem Worte der Weissagung, (»von nun an, da es geredet wird«) in die Welt. Ja, nicht ein einziges Citat des ersten Capitels an die Hebr. lässt sich als von Jesu im Leben ausgesprochen, oder an Jesus im Leben gerichtet nachweisen. »Du bist mein Sohn — heute habe ich dich gezeugt« und »dein Thron, o Gott, steht immer und ewiglich« u. s. w. — alle diese Citate sind im Worte des Psalmes an Jesum Christum ergangen. Und so redete Christus auch das Hebr. 10, 5 Angeführte in unserem Psalme durch den Mund David's. Eben in dem Momente der Mittheilung des Psalmes durch David, kam Christus durch das Wort in die Welt; da manifestirte Er sich durch das Mittel des Wortes.

Dem Hebräerbrief folgen in der messianischen Auslegung die Alten: Augustin, Hieronymus, De Lira (in seiner Glossa); — dann nach der Reformation besonders Calov (der in der bibl. illustrata gegen Grotius die Messianität zu V. 9 vertheidigt), ferner Geier, S. Schmid, J.H. Mich., Piscator, Cocceius; endlich Stier in der neusten Zeit. [1])

V. 1. לַמְנַצֵּחַ] von נָצַח glänzen, wovon auch נֵצַח abgeleitet ist; Piel: glänzen machen, sich auszeichnen; im Partic.: ein Solcher, der eine ihn auszeichnende Fähigkeit

[1]) 1. Dem Sangmeister; ein Lied David's.
2. Gar sehr harrte ich Jehova's,
und Er neigte sich zu mir und hörte mein Schreien.
3. Und Er zog mich herauf aus der Grube des Verderbens,
aus dem Kothe des Moorlandes (Sumpfes);
und stellte auf einen Felsen meine Füsse,
richtete meine Schritte.
4. Und gab mir in den Mund ein neues Lied,
ein Lob unserem Gotte.
Es merken's Viele und fürchten sich,
und vertrauen auf Jehova.

in einem Fache zeigt (Del.). Es ist der Vorsteher der Instrumental- und Vocalmusik gemeint, dem durch diese Formel ein Psalm zur öffentlichen Aufführung übersandt wurde. מְזְמֹר] von זָמַר incidit vites; im Arab. *zubratun* = segmentum. Hupfeld statuirt als Grundbedeutung »summen«; aber wo bleibt dann מַזְמֵר = Winzermesser. Auch widerspricht dem die Grundbedeutung der parallelen Wörter im Arab. *nazamun* und *karîdun* (s. z. Ps. 118, 14).

V. 2—4. Der Sänger versetzt sich zurück in die Zeit, wo er auf Gott gehofft, und dieser ihn deswegen errettete.

קַוֹּה קִוִּיתִי יְהוָה] Jehova steht hier im Accusativ: »fest habe ich gehofft auf Jehova«. Die Zusammenstellung eines Verbums mit seinem inf. absol. verstärkt bekanntlich. קָוָה erhält nach Vergleichung des Arabischen die Bedeutung stark, constant sein; es besagt mehr die Kräftigkeit des Hoffens; תּוֹחֶלֶת von יָחַל dagegen mehr das anhaltende, geduldige Hoffen.

וַיֵּט] fut. apoc. Kal hat יֵטֶּה vom verb. נָטָה; eigentlich erwartet man וַיִּטּ; doch Dag. fällt aus und wird compensirt durch Verlängerung des Chirek in Zere, wie es יֵאָמֵר statt יֵאָמַר heisst. Nach Josua 8, 18 bedeutet נָטָה mit אֶל »sich hinneigen gegen«. Ob solches Hinneigen im feindlichen oder im freundlichen Sinne steht, bestimmt der Zusammenhang, denn אֶל zeigt zunächst rein formell die Richtung an: »er neigte sich zu mir«. אָזְנוֹ kann nicht supplirt werden, indem nach dem Sprachgebrauche das Hifil von נָטָה dann stehen müsste, welches Hupfeld sogar hier lesen will.

V. 3. מִבּוֹר שָׁאוֹן] Grube der Verwüstung, des Verderbens. שָׁאוֹן ist eigentlich Getöse; dann, weil Getöse das Wirre und Wüste malt: Verwüstung, Verderben

(Hupfeld zu Ps. 7, 15 verbreitet sich ausführlich über diese Wurzel). טִיט הַיָּוֵן] 'ט scheint mehr der Schmutz der Gasse im Sprachgebrauch zu sein; יָוֵן ist dagegen der weitere Begriff: etwa morastiger Boden, den man Moor in Norddeutschland nennt; Ps. 69, 3 wird von solchem Morastboden der Tiefe geredet. Es ist also das Bild von einer morastigen Gegend entlehnt: wo Gruben des Verderbens sich öffnen, je mehr und je stärker man mit den Füssen auftritt, um zu fliehen. »Grube brausender Wasser« ist bildlos (so Kimchi, Calv. u. A.); in einer Grube braust das Wasser ja nicht. Zu unserer Deutung vom Morastboden passt nun vortrefflich der Gegensatz des Festlandes, des Felsens, und die Festigung der Schritte, die zuvor immer ausglitten. Solches Bild war David offenbar aus der Wirklichkeit an die Hand gegeben. Während der langjährigen Saulischen Verfolgung nämlich mochte er solchem Versinken in Sümpfe öfter ausgesetzt gewesen sein.

כּוֹנֵן] Pilel von כּוּן, was eigentlich »gerade sein« bedeutet, wie denn כֵּן Gen. 42 wiederholt »gerecht« bedeutet; das Pilel bedeutet demnach: machen, dass die Schritte fest und sicher gehen. Auch bei וַיָּקֶם (fut. apoc. von קוּם) liegt in dem Aufrechtstehen-machen der Begriff der Festigung; dem קוּם schnurstracks gegenüber steht נָפַל.

V. 4. Gott, nachdem Er den Sänger der Grube enthoben, in der seine Füsse sich zerarbeiteten, giebt nun noch seinem Munde ein neues Lied: ein Lied, welches offenbar ihm Aufschluss geben soll über den Grund seiner Leiden, und warum gerade Er so geplagt werde. שִׁיר חָדָשׁ] ist an mehreren Stellen ein Lied, welches neue Wunderthaten Gottes preist und dieselben einführt. Z. B. Ps. 96, 1; 98, 1: woselbst alle Heidenvölker an die Seite der Juden gestellt werden. Raschi sagt: es gehe immer (?) auf Zukünftiges, sei also prophetischen Inhalts. An den zwei ge-

nannten Stellen berichtet es messianische Züge: und so denn auch hier. Durch das neue Lied wird eine neue Botschaft eingeführt, welche die Aufhebung des Opfercults, und sodann die Lehre von der Gültigkeit des Gehorsams im Leiden und Thun, den der durch David repräsentirte Messias leisten will, einführt.

Dies neue Lied wird ihm nach V. 4 von Gott in den Mund gegeben. Gemäss solcher, hier klar ausgesprochenen Inspiration, wird Jeremia in C. 15, 19 ein Mund Gottes genannt; David könnte man demgemäss einen Mund des Messias nennen. Umschriebener Weise wird dies neue Lied ein Loblied auf Gott genannt: denn auch im Leiden David's und des Messias verherrlicht sich Gott und wird für die Menschen Gegenstand des Lobes. Zu Ps. 22, 23 schon bemerkten wir, wie die Leiden neben der Errettung erzählt werden sollen und zur Auskündigung des Namens Gottes dienen.

יִרְאוּ] steht öfter im Sinne von cognoscere, betrachten, erfahren: so Ps. 69, 33 auch von einem Liede; Jer. 2, 31: das Wort Gottes sehen = merken; Jes. 40, 5; Kohel. 1, 16; 2, 12; Ps. 45, 11 kommt ein ähnlicher Gebrauch des רָאָה vor. Die das Lied erfahren und merken, werden sich fürchten.

ייִרָאוּ] ist wie גּוּר Ps. 22, 24 zu erklären; es ist ein Fürchten in Ehrfurcht und heiligem Schauer vor solchem Gott. In diesen zwei Verben ist eine Paronomasie. Der Sänger nimmt übrigens in unserem Verse den Erfolg dieses neuen Liedes gleich voraus: sie werden sich fürchten und dem Herrn vertrauen.

V. 5—9. Das neue Lied.[2]) Es preist den Mann glück-

2) V. 5. Glückselig der Mann, welcher gesetzt hat Jehova zu seiner Zuflucht,
und nicht sich gewendet hat zu den Trotzigen und den zur Lüge hin Abweichenden!

lich, der sich auf Gott verlässt: auf Gott, der so vieles Wunderbare gethan, das nicht aufzuzählen sei. Eins kann er aber sich nicht enthalten zu nennen: die Aufhebung der Opfer und seine, des Redenden, Aussonderung, um Gottes Willen zu thun.

אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר] ist dem Anfange des Psalters ähnlich. Eigentlich heisst es: Glückseligkeiten des Mannes. Statt אִישׁ in Ps. 1, 1 steht hier גֶּבֶר. Beide Wörter haben den Nebenbegriff der Kraft und Macht und auch des Uebermuthes (Hiob 15, 25); sie stehen Jer. 23, 9 im Parallelismus. Also diese zum Selbstvertrauen (auch auf ihre Werke und Opfer) Geneigten werden vor allen anderen ermahnt.

מִבְטָח] mit dem מ locale gebildet, bedeutet Ort, Gegenstand des Vertrauens, vergl. מַחְסֶה.

פָּנָה] steht gern im bösen Sinne: sich von Gott weg zu den Götzen hinwenden, wie Lev. 19, 4; Deut. 29, 17; 30, 17; 31, 18. 20; Hos. 3, 1; Hiob 36, 21; Ez. 29, 16 (Hupfeld). Diese Bedeutung ist fest im Auge zu halten, um zu verstehen, dass auch רְהָבִים hier im geistigen Sinne gefasst werden muss.

רְהָבִים] vom Adj. רַהַב, welches im Plural sonst nicht vorkommt; es ist verwandt mit רָהַם toben, tosen (was auch im Namen Abraham steckt), und dadurch Schrecken

6. Viel hast Du gethan, Jehova, mein Gott, Deiner Wunder und Deiner Rathschlüsse an uns,
Nichts ist Dir zu vergleichen; wollte ich sie verkündigen und ausreden, —
sie sind ja zu viel, um sie zu zählen.
7. Schlachtopfer und Speisopfer gefallen Dir nicht,
(Ohren hast Du mir durchbohrt),
Brand- und Sündopfer hast Du nicht verlangt.
8. Da sprach ich: Siehe, ich komme,
in der Rolle des Buches ist über mich geschrieben.
9. Zu thun Dein Wohlgefallen, mein Gott, begehr' ich,
und Dein Gesetz ist inmitten meiner Eingeweide.

einjagen; es steht gern von Egypten (Jes. 30, 7). Es sind also durch titanenhaften, geistigen und geistlichen Trotz imponirende Leute, deren David gewiss Viele in seiner nächsten Nähe dulden musste. Denn die unter Saul ihn vormals verfolgten, diese Bauleute des Volkes, hatten mit dem Mantel das Herz nicht immer gewechselt. Dass sie nun kein körperliches, wohl aber ein geistiges Faustrecht ausübten, sagt der ihre Gefährten kennzeichnende Ausdruck שָׂטֵי כָזָב.

שָׂטֵי] von שׂוּט = שָׂטָה. Der darneben stehende Accusativ כָזָב ist nach Num. 5, 19 zu erklären, woselbst שָׂטָה טֻמְאָה durch »zur Verunreinigung abweichen« zu übersetzen ist. Im Arab. wird unser Verbum vom Pferde gesagt, das in den Zaum beisst und dann abweicht, seinem Kopfe folgend (Kam.). Daraus resultirt für unser Wort, dass damit Leute bezeichnet sind, die eigenwillig, und ihrem Kopfe folgend, zur Lüge abweichen: was einen trefflichen Parallelismus zu den eigenwilligen, trotzigen רְהָבִים abgiebt. כָזָב] steht im Parallelismus mit הֶבֶל in Ps. 62, 10; es wird damit das Trügerische, Eitle, Nichtige bezeichnet, was doch nicht hält, was es verspricht. So wird es z. B. von Bächen ausgesagt, die kein Wasser bieten, und somit treulos nicht halten, was sie versprechen (vergl. Jes. 58, 11); es kommt כָזָב vor von Reichen, welche treulos den Armen nichts bieten, die doch nach den Proverbien ein Anrecht haben auf ihren Reichthum (Prov. 19, 22). Kurz, die *ματαιότης* des N. T. ist mit כָזָב gemeint, nicht aber geradezu Götzen und Zauberei, wie einige Rabbinen, und Hengstenberg wollen. Kurz gesagt, es sind mit beiden Menschenclassen, vor denen gewarnt wird, die Pharisäer zu David's Zeit gemeint (ein Joab z. B.) –

V. 6. Diesen Trutzigen und dem Eitlen Ergebenen stellt der Sänger Gott in seiner nicht auszuredenden Allgenugsamkeit gegenüber.

רַבּוֹת עָשִׂיתָ וגו] nach Symmachus und Hieron. übersetzen wir: als viele hast Du gethan, Herr, mein Gott, Deiner Wunder und Deiner Rathschlüsse für uns, oder viel Deiner Wunder u. s. w. hast Du für uns gethan. נִפְלְאוֹת] ist part. Nif. von פָּלָא, LXX τὰ θαυμάσια. Die Radix פָּלָא bedeutet »aussondern«, im Ni. Absonderliches, Exquisites, was abgesondert ist von der Anderen Vermögen (z. B. von der Natur Vermögen); man vergleiche בָּצוּר in Jer. 33, 3 = unzugänglich für unser Begriffsvermögen. Wir haben in dieser Radix eine gute Definition des Wunders. Der Messias wird als solch Ausgesondertes bezeichnet in Jes. 9, 6; in Gen. 18, 14 kommt das Verb. ähnlich vor, wo von der gegen die Natur streitenden Geburt Isaak's die Rede ist.

מַחְשְׁבוֹת] von חָשַׁב, eigentlich »genau in Rechnung ziehen«, dann »bedenken«; LXX übersetzt trefflich διαλογισμοί. Es sind die Gedanken Gottes, welche noch im Werke, noch auszuführen sind: die Rathschlüsse Gottes. אֵלֵינוּ] gehört zu עָשִׂיתָ: hast Du uns gethan.

Bei אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ] waltet noch eine Gegensätzlichkeit zu den Trutzigen des vorigen Verses vor: Dir ist Niemand zu vergleichen; אֵין כְּעֶרְכְּךָ hätte auch stehen können. Statt עֲרֹךְ אֶל steht gewöhnlich לְ, z. B. Ps. 89, 7; Jes. 40, 18. Wörtlich übersetze man: es giebt kein Zusammenstellen mit dir. Das Vergleichen beruht nämlich im Hebr. auf einem Aufstellen, gerade Hinstellen neben einander (conferre); dies tritt auch in שָׁוָה und מָשַׁל hervor. Hinter אֵין ist poetischer Weise das sonst gewöhnliche לְ ausgelassen (s. Gesen. 142, 2); es steht übrigens ganz wie im Griech. οὐκ ἔστι statt ἔξεστι und wird so auch auch von Symm. übersetzt.

Im Folgenden ist, wie Delitzsch gut bemerkt, אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה virtueller Vordersatz zu עָצְמוּ מִסַּפֵּר; diese Constr. findet sich noch Hiob 19, 18; 16, 6; 30, 26; Ps. 139, 8. Der

Sinn ist: »wollte ich es ja erzählen — so sind sie (die Wunder und Rathschlüsse) doch unaufzählbar.« אַגִּידָה hifil von נָגַד, was mit נֶגֶד (gegenüber) zusammenhängt, also eigentlich »vor Augen stellen« bedeutet. סַפֵּר] das einzelne Aufzählen liegt darin: man vergleiche als Sinnparallele Joh. 21, 25.

V. 7—11: erzählt der Psalmist nun dennoch eines der Wunder und Rathschlüsse. Er kann sich gleichsam nicht enthalten, das jüngst ihm im neuen Liede kund gewordene und damit zugleich das in seiner Person erschienene Wunder dem Volke auszukünden. Und nun theilt er ein Absonderliches mit, welches den bisherigen Gottesdienst selbst überschreitet und die Opferthora als Gotte nicht genügend hinstellt.

Die neueren Exegeten zwängen unserer Stelle einen Gedanken auf, der gar nicht hieher gehört und sehr unpassend überdies noch ausgedrückt sein würde. Delitzsch, um Einen statt Vieler zu nennen, verknüpft so: gross und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich Dir dafür danken? Auf diese Frage gebe der Psalmist 1) eine negative Antwort: Gott mag keine äusseren Opfer, 2) die positive Antwort: — — — Gott will Gehorsam. Dagegen sagen wir: 1) ein Dank des Sängers ist schlecht hier am Platze, wo ein ehrfurchtsvolles Schweigen passender wäre: zumal unaufzählbaren Wundern und Rathschlüssen gegenüber. 2) Dürfte der dem Gesetze unterstellte Sänger nicht die gottgeordneten Mittel des Dankes auf die Seite werfen und sich nur einen Theil des Gesetzes (die Moralgebote etwa) zurückbehalten, um diesen Gotte gehorsam zu erfüllen. Dieses eigenmächtige, wählerische Verfahren wäre ein schlechter Dank. Samuel's Zurechtweisung (1. Sam. 15, 22) betraf den abusus Saul's; sie ist aber kein Freibrief, um die Opferthora über Bord zu werfen, selbst für David nicht. 3) Es werden nicht einmal Dankopfer hervorstechender und

vorzüglicher Weise hier genannt: an denen Gott etwa Missfallen habe, um sich zu ergötzen an der geistigeren Dankbarkeit, dem Gehorsam; vielmehr werden allerlei Opfer genannt, mit derselben Tendenz wie in Jes. 1, 11—13. Diese Gedankenverknüpfung ist also als gänzlich unpassend aufzugeben.

Vielmehr sehen wir in V. 7—9 eine dem Psalmisten in den Mund gegebene Gottesoffenbarung, zufolge der alleine David es wagt, solche anscheinend revolutionäre Worte in den Mund zu nehmen. Er hätte gesteinigt werden müssen, wenn hier nicht Offenbarung gegen Offenbarung stand, oder besser, wenn die nun eingetretene Lücke nicht sogleich durch das Vorhandensein Seiner Person (durch die eben der Messias repräsentirt war) ausgefüllt ward.

V. 7. In den hier aufgeführten Opfern sehen wir, wie schon angedeutet worden, eine Induktion des allgemeinen Begriffs des Opfers; die Opfer werden im ersten Satzgliede nach ihren zwei Classen, in welche sie seit Gen. 4 zerfielen, aufgeführt. Im zweiten Satzgliede wird die Gattung der blutigen Opfer noch näher specificirt und hervorgehoben durch die Nennung zweier Arten. Durchaus ähnlich ist Jes. 1, V. 11, woselbst die זְבָחִים, und V. 13, woselbst die מִנְחָה als die zwei Hauptclassen des Opfers genannt werden (vergl. Deut. 33, 10). Auch Ps. 50, 8 ist Schlachtopfer Bezeichnung einer ganzen Classe; es ist auch dort Induktion des allgemeinen Begriffs des Opfers angestrebt. Für diese Zweitheilung beweisen noch Stellen wie 1. Sam. 2, 29; Jes. 19, 21; Dan. 9, 27.

זֶבַח] steht hier nicht statt des gewöhnlichen ז'שְׁלָמִים, dem Dankopfer. Vielmehr steht es, wie schon gesagt, als eine Hauptclasse der Opfer neben der nun folgenden Hauptclasse der Speisopfer.

מִנְחָה] heissen die Lev. 2 beschriebenen Speisopfer; 'מ gieng ins Feuer und der Rest fiel an die Priester.

Um gleich עֹלָה und חַטָּאת, diese Arten des זֶבַח, vorwegzunehmen, so dienten diese, wie Hupfeld kurz und einfach bemerkt, zur Wiederherstellung des Gnadenstandes, zur gnädigen Wiederaufnahme des Sünders. עֹלָה, eigentl. das »Aufsteigen in den Flammen (zu Gott)«, bedeutet die stellvertretende Dahingabe eines mit des Menschen Sünde beladenen Opferthieres.

חַטָּאת] ist das Sündopfer; von diesem sagt Knobel treffend zu Lev. 4: »Durch die Verletzung der Pflicht gegen Gott war eigentlich das Leben des Thäters verwirkt, und sollte der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen; dies geschah jedoch nur bei vorsätzlichen theocratischen Vergehungen; bei unvorsätzlichen Verfehlungen — — forderte Gott das Leben des Sünders nicht, sondern nahm eine Vertretung desselben an, welche aber gestellt werden musste, damit seiner Gerechtigkeit genug gethan würde. Als Idee des Sündopfers erscheint also im A. T. die satisfactio vicaria.« Dass das Sündopfer stellvertretend sei, erkennt also selbst Knobel an. Ist Christus nun (wie Hebr. 13, 11. 12 es klar darstellt) mit dem Sündopfer zu parallelisiren, und desselben vollste Erfüllung: so ist ja auch Christi Tod selbstvertretend für die Menschheit. Der lange Streit darüber, ob der Opfertod Christi stellvertretend sei, oder nicht, würde aufhören, wenn man nur die Zurückbeziehung des Todes Christi auf das Sündopfer mit dem Hebräerbriefe anerkennen würde. Doch wir wollen nicht vorgreifen. Der Psalmist sagt also: an diesen Opfern, welche in summa uns vor Augen geführt werden, habe Gott kein Wohlgefallen, Er habe sie auch nicht gefordert. So crass werden die Opfer mit Ausnahme von Ps. 69, 32 sonst nirgends verworfen; selbst in Ps. 50 und 51 nicht. In Ps. 50 galt es gegenüber den um Werke und Opfer

verlegenen, den aufrichtigen Israëliten, die Opfer auf ihr rechtes Maas zu reduciren, damit sie nicht fürder wie ein Alp auf ihnen lasteten. In Ps. 51, 18 werden die Opfer als meritorisch, als die da Sündenvergebung ex opere operato verdienten, zurückgestellt. Gott vergiebt die Sünden ohne ein Thun von David's Seite. Jedoch V. 21 ebendaselbst werden die Opfer durchaus rehabilitirt, nachdem ihnen ihre rechte Stelle angewiesen worden. Hier aber wäre, wie schon gesagt, eine äusserst revolutionäre Theorie aufgestellt, wenn nicht ein ebenbürtiges Aequivalent darneben gestellt würde. Und dieses Aequivalent fällt wie ein Metor mitten unter diese Opfer.

אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי] Was ist denn dies für ein Grosses, dass es Ersatz geben soll für die annulirten Opfer? Wir übersetzen: Ohren hast Du mir durchbohrt. Und dass כָּרָה durchbohren bedeuten könne, bewiesen wir bereits durch Analogien (חָלַל, נָקַר) zu Ps. 22, 17. Die meisten neueren Exegeten nehmen unsere Phrase für: die Ohren ausbohren, EinemGehör verschaffen. Entweder verstehen sie es nun von dem Hören übernatürlicher Offenbarung, das dem Psalmisten dadurch zu Theil geworden, oder vom Gehorsam. Nach ersterer Fassung wären dem כָּרָה analog die auch in diesem Sinne stehende Verba: הֵעִיר, פָּתַח, גָּלָה mit folgendem אֹזֶן. Delitzsch meint, der Sänger deute darauf, dass Gott ihm von Natur Ohren gebohrt, gehöhlt habe, um hören zu können: was aber zu plan wäre und dabei doch keinen guten Uebergang zur Uebersetzung der LXX und des Hebräerbriefes verstattet, welchen zu ermöglichen Delitzsch durch diese seine Uebersetzung anstrebte. Und eben dieses, Mangel an Uebergang zur Uebersetzung der LXX und des Hebräerbriefes, müssen wir überhaupt gegen die genannten Auffassungen unserer Phrase einwenden: wenn gleich jene drei Auffassungen grammatisch möglich sind. LXX und der Hebräerbrief (10, 5)

bieten nämlich: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοί d. h.: einen Leib hast Du mir zubereitet. Der Verfasser des Hebräerbriefes, der gut hebräisch verstand, billigt also die umschreibende Uebersetzung der LXX; er erkennt sie als den Sinn des Originals gut wiedergebend an. Dazu ist die Lesart im Hebräerbrief nicht anzufechten; zu Bos' und Lünemann's Correktur, welche ὠτία statt σῶμα lesen, werden wir uns nie verstehen: vor Allem deshalb, weil die seitherige Lesart schon einen guten Sinn giebt. Wie ist nun ein Uebergang zu gewinnen von der übernatürlichen Offenbarung oder dem Gehorsam, welche nach den von uns abweichenden Auffassungen dem Psalmisten sollten zu Theil geworden sein, — zu der Uebersetzung des Hebräerbriefes? Wie wir auch forschen — es giebt keinen Uebergang, keine Brücke. Stier sagt: es sei im Hebräerbriefe eine Uebersetzung nach dem Sinne, welche in dem Gehorsam des hier Redenden den Grund seines ganzen Lebens und Thuns erkennt. Aber wie kam der Hebräerbrief dazu, statt des durch Bohren geöffneten, gehorsamen Ohrs »Zubereitung des Leibes« als Paraphrase und erleichternde Erklärung des Hebr. Originals zu schreiben? Diese Uebersetzung des Hebräerbriefes (einen Leib hast Du mir zubereitet) wird nur erklärlich durch Folgendes. Wir müssen hier zurückgehen auf Geier, der seinerseits auf Flacius, Glassius, Cocceius, die holl. St.-bibel und Bochartus hinweist. Diese beziehen das »Ohren hast Du mir durchbohrt« auf das Durchbohren der Ohren des israëlitischen Gesindes (Exod. 21, 6; Deut. 15, 17). Solch Durchbohren als Symbol der Hörigkeit kam auch bei den Mesopotamiern, Arabern, Lydiern und Karthagern vor. Es bedeutet wie Knobel (zu Exod. 21, 6) gut bemerkt: dass der Durchbohrte offene, hörende Ohren haben, also aufmerksam und gehorsam sein sollte. Dabei verweist Knobel auf unseren Vers. Diese Durchbohrung geschah nun aber zur Symbolisirung fortdauernder, ewiger Dienstbarkeit. Der also durchbohrte

Knecht ward dadurch ewig Knecht (so fasst es auch Saalschütz, das mos. Recht S. 699). Von diesem Vorgange aus dem Leben entlehnt nun David ein Bild, um eindringlich zu bezeichnen, dass es sein Beruf geworden, Jehova's ewiger Knecht zu sein. Was seinem Berufe nach selbstverständlich war, dass er nämlich Knecht Jehova's sei, drückt David in den classischen, gesetzlichen terminis aus, gleich als wollte er sich vorzugsweise in der Sphäre bewegen, welcher auch die anderen Ausdrücke dieses V. entstammten. Mit diesem Bilde stimmt überein die Benennung David's als Knecht (Ez. 34, 23; 37, 24 u. o. in den Pss.).

Wenn es nun also ein aus der Wirklichkeit, der Thora nämlich, entlehntes Bild ist zur Bezeichnung seiner geistlichen Stellung Gotte gegenüber, so wird uns eine Freiheit in der Behandlung der termini dieser gesetzlichen Vorschrift nicht auffallen können. Hupfeld sagt gegen die von uns adoptirte Auslegung, dass dann רָצַע, nämlich der in Exod. 21, 6 gebrauchte terminus technicus, stehen müsse, und dass auch nur ein Ohr durchbohrt worden sei. Dagegen ist zu sagen, dass der term. technicus schon in der Thora selbst variirt, indem nämlich Deut. 15, 17 bei der Repetition desselbigen Gesetzes נָתַן בְּאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת steht, wodurch jenes רָצַע des Exodus umschrieben wird. Warum sollte dann hier nicht in einem dichterischen Stücke mit dem רָצַע des Exodus das ohnedies sinnverwandte כָּרָה wechseln können? Unser כָּרָה in der Bedeutung »mittelst Durchbohrung sich leibeigen machen,« kommt ja auch Hos. 3, 2 vor. In dieser symbolischen Handlung des Hosea weist Hengstenberg im Worte אֶכְּרֶהָ diese in Rede stehende symbolische Handlung scharfsinnig nach (Christologie, 2. Ausgabe, I, 219). Stier und auch Delitzsch billigen diesen unseren Sinn als passend; nur wenden auch sie dagegen ein, dass im Gesetz **ein** Ohr nur durchbohrt werde. Hier müssen wir nun eine Freiheit

dem Psalmisten zugestehen. Er entnahm ja nur aus dem Gesetz ein Bild, das Sinnbild der Hörigkeit, um einen planen Gedanken änigmatisch, figürlich auszudrücken. Wie sonst ein Herr seinen hebräischen Knecht gleichsam stempelte, dass derselbe ihm fortan hörig sein musste: so habe es Gott mit ihm, mit David, auch gemacht. Der Knechtsgehorsam also, zu dem David verpflichtet wurde, ist freilich die Hauptsache; derselbe erscheint hier aber in einen rituellen Rahmen eingekleidet. Was nun aber ein Ohr symbolisirt, die Hörigkeit nämlich, werden zwei Ohren doch gewiss gleichfalls versinnlichen. — Und hiemit haben wir denn auch einen verständlichen Uebergang zur Paraphrase der LXX und des Hebräerbriefes »einen Leib aber hast Du mir zubereitet« gewonnen. Dies wird im Hebräerbriefe von Christo gesagt, und durch das eingeschaltete »aber« wird die Paraphrase noch recht in Gegensatz gestellt zu den Opfern. Diese Paraphrase nun führt offenbar nur das Mittel an, wodurch der Messias Knecht ward — er ward Mensch; Gott bereitete ihm einen Leib und machte ihn sich ebendadurch zum Knecht. Durch des Messias Fleischwerdung und mittelst derselben macht Jehova den Messias sich zu dem Knecht, der Jesaia (C. 40—66) und Ezechiel vor Augen schwebt. Man denke hier an Phil. 2, 7, wo Paulus sagt: Er nahm Knechtsgestalt an, da er in Aehnlichkeit der Menschen gewesen. Letzteres ist ihm identisch mit dem ersteren. Der Hebräerbrief benützt also der LXX Uebersetzung, die damals allgemein anerkannt war. Nun ist aber oft in den Paraphrasen der LXX eine providentielle Leitung nicht zu verkennen. Und so hat auch hier LXX das ausschliesslich für israëlitische Leser berechnete: »Ohren hast Du mir durchbohrt« trefflich gewandelt in: »einen Leib hast Du mir bereitet«. Hiedurch brachte die LXX ihren Lesern den Sinn des Originals näher, indem sie aus der Knechtwerdung eine Menschwerdung David's machte.

Der Hebräerbrief nun konnte diese Paraphrase vortrefflich benutzen und dabei zugleich die Autorität der hochangesehenen LXX schonen. Das Knechtsein des Messias hob in der That ja an sich zu manifestiren in und mit der Fleischwerdung des Messias. Fleischwerdung und Knechtsein fiel in eins zusammen. — Anfangsweise aber hat dieses »Ohren hast Du mir durchbohrt« seinen guten Sinn schon innerhalb des Gesichtskreises David's. Auch dieser ward durch seine wunderbare Abberufung von den Schafhürden wohl belehrt, dass Gotte noch andere Heilswege beliebten, als das zunächst als äusserlicher Buchstabe dastehende Opferinstitut der Thora. Auch Er konnte es verstehen, dass seine Annahme, seine Verordnung zum Knechte Gottes, eine Heilsthat Gottes sei, welche streng genommen die Thora (wie sie als spätere Zuthat — Gal. 3, 19 — und gesetzlich formulirt dastand) abrogire. Diese Erkenntniss, welche wir in Bezug auf Christum dem Hebräerbriefe verdanken, war David schon bekannt geworden durch dieses neue Lied.

Aber wie wenig berechtigt, wie voreilig, ja revolutionär müsste uns die Abrogation des gesammten Opferinstituts erscheinen — wenn der nackte Mensch David sich als Substitut der Opfer hinstellen wollte. Nein, in sich sah er den Messias leben: und nur deshalb flossen Kräfte messianischer Wirksamkeit und messianischen Charakters aus ihm hervor. Durch Ihn redet der Messias, — nur dieser kann solche Worte von unendlichen Folgen aussprechen, denn nur Er kann in Seiner Person ein genügendes Aequivalent einsetzen. Nur Er vermag die durch die vorausgegangenen Worte bewirkte Lücke im religiösen Leben Israël's zu schliessen — durch Seine Person nämlich, die an die Stelle jener verworfenen Opfer treten wird, ja treten muss. Es muss der Messias eintreten, wenn anders Gott wahrhaftig ist, und nicht spielte mit seinem Volke, als er Wort für Wort jene Opferinstitutionen dem

Mose mittheilte. Gott hat die Opfer instituirt, und schienen sie ihm einst nothwendig: so sind sie es noch, und werden, wenn auch in anderer Form, wieder zur Geltung kommen müssen. Wir meinen in der Form des Lammes Gottes, das unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze. David nun kann solche Wahrheit durch seinen Ps. wohl an die Gemeinde bringen; aber **er** participirt nur: der Kern dieser Schale ist der Messias. Die gleiche Dienstbarmachung des Messias, der dabei sogar sein Leben lassen muss, finden wir übrigens bei Jesaia. Sein עֶבֶד יְהוָה ruht zum nicht geringen Theile auf unserer Psalmstelle, so vor allem die Darstellung desselben als eines zum Opfertod bestimmten in Jes. 53. Noch analoger mit unserer Psalmstelle ist das, was Jeremia sagt C. 30, 21. Jehova spricht daselbst von einem Fürsten, den Er in V. 9 David nannte: nach der Weise, wie die Propheten den Messias David zu nennen lieben, womit sie ihn eben als den zweiten David bezeichnen. Diesen David der Zukunft, heisst es dort, mache Gott sich nahen, so dass Er zu Ihm hinzutrete als Bürge für sein Volk. »Denn wer ist der denn (lautet es wörtlich), welcher sein Herz verpfändet (sich selbst darangiebt), um zu mir (zu Jehova) hinzuzutreten?« Also macht auch dort Gott selbst den Fürsten David sich nahen — denn kein Anderer sonst könne sich ja verbürgen für sein Volk.

V. 8. Hier hören wir gar majestätische Worte. Der Psalmist theilt uns seine Bereitwilligkeit zu solchem Amt und Werk mit. Die Worte lauten ganz gemäss der Bereitwilligkeit, mit der sich Einer einem Andern gegenüber zum Dienste bereit erklärt. Sie wären schwer verständlich, wenn nicht im vorigen Verse von einem die Bereitwilligkeit David's herausfordernden Vorgange die Rede gewesen wäre, und somit der vorige Vers zu unserem Verse eine Einleitung, einen Unterbau bildete.

אָז] Damals, als du mich also dir zum Knechte machtest — da war ich ganz willig und sprach: siehe ich bin gekommen, da bin ich, nach deinem Wohlgefallen und gemäss deinem Gesetze zu handeln: wie denn auch von mir in der Buchrolle schon die Rede ist.

אָמַרְתִּי] recapitulirt einen früheren Entschluss, einen ehemaligen Vorsatz wie Ps. 16, 2; 30, 7; 31, 23; 32, 5; 38, 17; 39, 2; 41, 5. Es versetzt sich damit der im Psalme Redende aus der Gegenwart, die hier (wie Ps. 16) eine noch von Leiden bedrängte ist, in die Vergangenheit, wo Er solchen Entschluss, Knecht zu werden, also in solche leidensvolle Gegenwart einzutreten, fasste.

Für David ist nun dieser Zeitpunkt seine erste Aussonderung von den Schafhürden und seine Salbung durch Samuel. In dem also gesalbten David trat aber zugleich der Messias in die Welt als Beistand und innerster Lebensgrund David's. Wie wir sahen, fasst es so auch der Hebräerbrief auf, der Cap. 10, 5 Christum in diesem Worte des Ps. in die Welt kommen lässt: »darum als er in die Welt kommt, sagt er: Opfer und Brandopfer u. s. w.«

Also vom heiligen Geist getragen, sprach der Psalmist derartige Worte aus, welche erstlich durchaus seiner Lage angemessen sind, dabei zugleich aber Worte des in die Welt kommenden Messias waren.

הִנֵּה־בָאתִי] ist eine Formel, mit der man vor einem Höheren zu erscheinen pflegt: wie z. B. der Diener vor seinem Herrn (vergl. Num. 22, 38; 2. Sam. 19, 21: Simei, um vor David abzubitten). Es bezeichnet die Bereitwilligkeit, die promptitudo, wie Geier bemerkt. Also wäre es gleich unserem: »da bin ich schon«, bei Plautus und Terentius: adveni atque adsum.

Das nun Folgende ist ein Zwischensatz מְגִלַּת־סֵפֶר] eigentlich Rolle des Buches, von גָּלַל, weil bekanntlich das auf Pergament oder Häute Geschriebene um eine Rolle

gewickelt ward, wie sie noch jetzt in den Synagogen zu sehen sind. Aus diesen Rollen ragten zu beiden Seiten Knöpfe hervor, woraus der Ausdruck der LXX ἐν κεφαλίδι βιβλίου seine Erklärung findet (s. Lünemann über diese Stelle im krit. exeg. Handbuch). Nach diesen hervorragenden, knopfartigen Enden des Rollenstabes ward die ganze Rolle genannt. Diese Buchrolle nun ist unstreitig, wie Hupfeld, Hengstenberg und die älteren Exegeten (s. Geier) behaupten, das mosaische Gesetzbuch.

כָּתוּב עָלָי] ist γράφειν περί τινός zu übersetzen nach LXX, Hebräerbrief und dem Targum: »betreffs Jemandes, über Jemand schreiben«. עַל führt dann den Gegenstand oder die Person ein, über die geschrieben ist. Es liegt dem Hebräer, wie bei unserer Phrase: »über Jemand schreiben«, der Gegenstand (das Thema) vor Augen, man hat es unter sich, bearbeitet es. Die gleiche Metapher liegt in דִּבֵּר עַל »sprechen über Jemand« vergl. 1. Chr. 17, 17; Gen. 18, 19 und in נִבָּא עַל (Jer. 25, 13). Daraus entwickelt sich dann leicht, dass der Inhalt des Geschriebenen in Bezug auf mich eine Forderung enthält; aus dem »über mich schreiben« resultirt »das über mich disponiren«. Das tritt 2. Kön. 22, 13 hervor: »zu thun nach allem, was über uns geschrieben ist«. Dies ist wohl eine angemessenere Genesis des Wortes, als sie Hupfeld aufstellt, welcher hier eine prägnante Redensart findet: schreiben und dadurch Etwas auferlegen als Pflicht. — Gegen die Accente (Atnach) übersetzen v. Hofmann und Delitzsch dieses auch von Hupfeld parenthetisch gefasste Sätzchen: »siehe ich komme mit der Rolle des über mich geschriebenen Buches«. Delitzsch meint: David komme gehorsam mit der schriftlichen Thora, die das rechte Verhalten vorschreibt, — denn Gott fordere ja Gehorsam. Ewald hält es für glaublich, dass der Dichter mit einem Pentateuch in den Tempel geht, und nicht mit Opferthieren und äusserem

Glanze im Tempel erscheine. Damit macht er aber seinen Dichter (den er freilich nicht David sein lässt) zu einem Revolutionär und geistlichen Umsturzmann der crassesten Art. Einen solchen Dichter hätte die Strafe der Steinigung treffen müssen nach dem Gesetz, nicht aber Verewigung seines Machwerkes durch Aufnahme unter die heiligen Lieder Israël's (s. Deut. 18, 20; Hebr. 10, 28). Denn dieser Dichter stiess nicht nur etwa einen Tüpfel vom Gesetz um, was Christus schon verdammt, sondern das gesammte Opferinstitut und verpflichtete sich zu einem Gehorsam, den zu leisten er doch nicht im Stande war.

Wie gesagt: nur falls voller Ersatz, wie einen solchen allein der Messias geben konnte, da war an Stelle der annullirten Opferthora — nur dann waren solche Worte erträglich. Denn dann wurde ein Gotteswort durch das andere abgelöst, das alte in das neuere aufgehoben, in dasselbe hineinverklärt.

Sollen wir nun dies »in der Buchrolle ist von mir geschrieben« von David erst einmal auslegen, so können wir an die Weissagung in Deut. 17, 14 denken: dass Könige kommen sollten. Wir müssen aber vor Allem eine Zurückbeziehung anerkennen auf: »Juda du! — dich werden deine Brüder preisen«, und »Es wird das Scepter von Juda nicht weichen — bis dass Schiloh kommt« (nämlich der Messias). David war aber ja aus Juda, und dazu noch der Erste König aus dem Stamme שֶׁלֹּו הַמְּלוּכָה; Er hatte das Scepter in Händen. Prägnanter und völliger trifft diese Phrase zu, wenn man sie vom Messias, der in David sich geltend machte, auslegt. Ueber diesen ist vor allem oben in der Buchrolle geschrieben (wie die Peschito u. Vulg. übersetzen): nämlich in Gen. 3, 15; ferner in den testamentarischen Worten Jacob's, Mose's u. in den Weissagungen Bileam's vom Sterne (vom Könige) aus Jacob. Auf den Messias passt dies also hauptsächlich, hingegen auf David nur, sofern auch Er den Messias repräsentirt.

Der Hebräerbrief 10, 8—9 sagt von unserem 7. und 8. Verse: Er hebt das Erste (die Opfer des 7. Verses) auf, um das Zweite (das Kommen Christi und Seine Gesetzeserfüllung) festzustellen. Also V. 7 negirt die Opfer, V. 8 ponirt den Gehorsam Christi nach dem Hebräerbrief. Darnach haben auch wir uns bei der Auslegung gerichtet.

V. 9: geht weit über des Menschen David sittliches Vermögen hinaus; nur wenn der Messias sein Gewährsmann, sein in ihm lebender Bürge für die Wahrheit des Geredeten ist, kann auch David so etwas sagen.

[לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ] ist mit חָפַצְתִּי zu verbinden: ich habe Lust, zu thun Dein Wohlgefallen, was Dir gefällt. Denn רָצוֹן von רָצָה »Gefallen haben«, ist nicht geradezu der Gesetzeswille Gottes (so z. B. v. Gerl. u. Ebrard), dessen vielmehr im W. תּוֹרָה erst gedacht wird. ר' ist allgemein zu fassen = was Gott nach seinem Wohlgefallen über den Psalmisten verhängt. Der Inhalt dieses Wohlgefallens wird aus dem Zusammenhange und der Stimmung des ganzen Psalmes entnommen werden müssen. Darnach ist das Wohlgefallen Gottes, dass Er, obgleich König, ins Leiden hinein sich begebe: in welcher Lage uns der Anfang des Psalmes den Psalmisten vor Augen führte. So versteht der Hebräerbrief C. 10,10 unser רָצוֹן als den Willen Gottes, in welchem wir geheiligt sind; in dem Vollzuge dieses Willens Gottes gründe unsere Heiligung. Und was dieser Wille, dieses Wohlgefallen Gottes erfordere, nennt der Hebräerbrief: Darbringung des Leibes Christi ein für allemal. Somit ist auch nach dem Hebräerbriefe hier ר' nicht der göttliche Gesetzeswille, sondern der Wille Gottes, dass Christus leide, ja seinen Leib zum Opfer bringe, wie der Hebräerbrief den Ausdruck »Willen« umschreibt. Und mitten in diesen Vollzug des so gearteten Willens Gottes setzte uns der Anfang des Psalmes hinein (vergl. Ps. 22, 16; 69, 27: wonach es Gottes Wille gewesen, dass David

also von Feinden umdrängt werde). Und so wird auch hier David durch dieses neue Lied wieder erinnert an das Motiv seiner Leiden, u. warum gerade Er Solches Alles leiden müsse. In der Form eines neuen Liedes sprudelt es abermals in ihm auf, dass seine hohe Bestimmung einen also gearteten Vollzug des Willens Gottes mit sich bringe. Uebrigens war ja schon aus dem Protevangelium und der Opferung Isaak's bekannt, dass der von Gott Verheissene leiden müsse.

Im zweiten Hemistich nun sagt der Psalmist, dass er sich damals desgleichen zur vollkommenen Erfüllung des sinaitischen Gesetzes bereit erklärt habe. Also im Leiden und thätigen Gehorsam besteht des Knechtes Aufgabe.

וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי] Dein Gesetz ist inmitten meiner Eingeweide. הוֹרָה ist eigentlich »einen Weg oder ein Ziel weisen; mit ausgestreckter Hand auf Etwas hinweisen«; davon ist ת' eine Hifil-bildung. Es ist das ganze Gesetz gemeint, also auch die Opferthora. Wenn D. dieselbe als überwundenen Standpunkt oben bei Seite geworfen hätte, — so würde er hier nicht von der ganzen Thora in seinem Innern reden. Wir schliessen daraus, dass David nicht der Opferthora an und für sich in V. 7 einen Schlag versetzen wollte und Seinen moralischen Gehorsam an der Opfer Stelle zu setzen im Sinne hat; sondern nur, sofern in ihm der Messias kam, sind die Opfer aufgehoben und Er an deren Stelle getreten. Von מֵעָי gilt, was wir zu Ps. 16, 7 über כְּלָיוֹת sagten. Nämlich in diesen zarten Körpertheilen werden innerste, geistige Thätigkeiten, Gedanken und Gefühle localisirt. Offenbar auf Kosten des messianischen Inhalts wird von Hengstenberg, dem Hupfeld folgt, Folgendes aufgestellt. Das Geschrieben-sein des Gesetzes ins Herz sei auch sonst Eigenthum der Gläubigen des A. Bundes (Deut. 6, 6; Ps. 37, 31; Prov. 3, 3; 7, 3; Jes. 51, 7). Das leugnen wir nicht: des Messias und der Gläubigen Prä-

dicate sind eben oft dieselben; — aber nun fragt es sich, welchen von Beiden kommt die Priorität zu, und welchen das Nachfolgen in Seinen Fussstapfen? Ferner müssen wir um die Einzigartigkeit unserer Stelle und ihre messianische Kraft zu wahren, noch Folgendes gegen Hengstenberg's Abschwächung bemerken. An den von ihm genannten Stellen kommt das Geschrieben-sein des Gesetzes ins Herz meist als Anforderung an die Gläubigen vor. Zweitens müssen wir fragen: wie kam das Gesetz ins Herz der Gläubigen hinein, welches ist der Modus des Hineinkommens des Gesetzes? Jer. 31, 33; Ez. 36, 27 heisst es: Gott wolle es hineinschreiben, und desgleichen: Er wolle es bewirken, dass sie in seinen Satzungen wandelten. Alsdann kann freilich Ps. 37, 31 von den Gerechten prädicirt werden, dass sie im Herzen die Thora hätten. Aber nirgends im A. T. tritt Einer auf, wie hier, der da sagte: Er habe die Thora in seinen Eingeweiden, sein Wollen sei völlig mit der Thora Gesetzeswillen identificirt. Dies so majestätisch von sich aussagen, konnte eben nur der den Messias repräsentirende David. Solch Bedenken aber kommt den neueren Auslegern gar nicht; haben sie einmal Christus als Kern und Stern des Psalmes verbannt, so müssen sie nun durch Dick und Dünn alles von David, dem Menschen, erklären: wenn gleich keine Analogie sich dazu findet, und wenn auch Alles zur baarsten Hyperbel und zum Unsinn wird. Uns aber ist der Messias Derjenige, welcher David zu solchen Worten ermuthigt, ihn solche Worte in den Mund nehmen lässt. Denn Israël soll Ruhe haben, wenn es im äusserlichen Gottesdienst sich aufzureiben im Begriffe steht. Es soll wissen, dass schon jetzt, in David, Einer lebt, gemäss der Verheissung des Pentateuches. Schon damals thut dieser Verheissene sich kund als Derjenige, welcher alles erfüllte, bevor noch sie (seine Brüder) die Hand zur Erfüllung des kleinsten Gebotes aufgehoben. Es soll Israël zu seinem Troste erfahren, dass dieser verheissene Erretter

die Opfer, diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in sich zusammenfassen wolle; dass Er in seiner Person concentrirter Weise und ἐφάπαξ darstellen wolle was diese Opfer nur vereinzelt gewähren; dass Er darstellen wolle, wovon diese Opfer nur Verkörperungen, Anbildungen sind, ohne es aber wesentlicher Weise aus sich heraus mittheilen zu können.

Aber, wie gesagt, von oben kommt der Inhalt solches Psalmes, nicht von unten, aus David's Seele an und für sich: so dass der Psalm etwa Bedürfnisse und Wünsche David's zu Worte kommen liesse. Wie traurig wäre auch das Letztere. Dann wären alle solche Psalmworte etwa nur ideale Wünsche (z. B. hier nach einem besseren Sühnmittel) gewesen — ohne Gewähr der gegenwärtigen, sofortigen Erfüllung. Es wären solche Psalmworte klaffende, vergeblich nach Ausfüllung lechzende Lücken im israëlitischen Geiste gewesen. Man hätte dann in diesen Psalmen so zu sagen nichts als eine Frage frei gehabt an Gott — aber ohne ein freundliches, tröstendes Echo von oben herab, aus Gottes Munde.

Und überdies hätte man noch die hyperbolischen Redensarten vom vollkommenen Gehorsam zu Schanden werden sehen in der Person David's selbst, z. B. als er sich Uria's Weib aneignete in der Blüthe seines königlichen Lebens, nach Empfang der Verheissung in 2. Sam. 7.

Zum Schluss dieser zwei Verse, mit denen überhaupt das neue Lied zu Ende geht, können wir nicht umhin, auf den grossen Widerspruch aufmersam zu machen, in den sich die neueren Exegeten hier verwickeln. Die Opfer soll der Sänger als Gotte nicht gefällig dargestellt haben und gleichsam als etwas Höheres, Geistigeres seinen Gehorsam an Stelle der Opfer Gotte zugesagt haben. Und dennoch corrigiren sie nicht die letzten Worte aus dem 8. Verse: »Deine Thora ist inmitten meiner Eingeweide«, mithin auch das Opfergesetz. Es kommt mithin der Psalmist auf Grund dieser Worte auch um das Opfergesetz zu erfüllen. Welcher

Widerspruch also — innerhalb zweier Verse. Was er eben mit Pomp ausgetrieben, die Opferthora, bringt er nun wieder herein, er sagt es von sich aus: er trage Gottes Thora in sich! Solchem crassen Widerspruche entgehen wir völlig! Denn wir sagten: der Psalmist annullire nur darum die Opferthora als werthvoll in Gottes Augen, weil Er in demselben Moment in den klaffenden Riss eintrat als vollkommenes Aequivalent aller Opfer. — Auch möchten wir hier noch darauf hinweisen, wie das »Ohren hast Du mir durchbohrt« gleichsam wie ein Strom, der nicht mehr aufgehalten werden kann, mitten in den 7. Vers hineinbricht: bevor er noch die Aufzählung der abrogirten Opfer vollendet. Schnell muss es heraus: dass Gott ihn zum Knecht (zum auserwählten Rüstzeug) angenommen. — Somit bleibt also nach unsrer Auslegung den genannten Opfern an und für sich die ihnen als Gotteswort gebürende Ehre. Nur dem David-Messias machen sie Platz, und in Vergleich mit ihm, weil Er als Aequivalent eintreten will, gefallen die Opfer Gotte nicht mehr. Obgleich sie als Einrichtung Gottes gedient und noch fernerhin dienen sollen — treten sie dennoch in den Hintergrund auch für die Gläubigen des A. T., je mehr der Messias, der zum Knecht gewordene verheissene Erretter, in den Vordergrund tritt. Der Messias aber ersetzt die Opfer vollkommen und macht das an sich heilige Opfergesetz in den Hintergrund zurücktreten. Auch die Apostel (Röm. 8, 2; Hebr. 9, 24 f.; 10, 1) sprechen nur deshalb so frei über die Opfer und das Gesetz überhaupt — weil sie dabei ein Aequivalent, Christum, im Auge haben. Geben die Apostel mit der einen Hand die Opfer weg, so haben sie Christum und sein Werk gewiss stets in der anderen Hand: ganz gemäss der Sachlage unseres Psalmes.

Diese Depotenzirung der Opfer ist nun aber nicht Veranlassung zur sofortigen Abschaffung geworden. Denn noch fuhr der Messias fort, sich in Ihn vorausdarstellen-

den Bildern und Repräsentanten zu manifestiren. Noch war die Zeit nicht erfüllt, wo der Messias, welcher der verborgene Lebensgrund seiner Gläubigen je und je gewesen, als sichtbarer und tastbarer Lebensgrund vor Aller Augen auftreten sollte (1. Joh. 1, 1). Aber Folgendes resultirte denn doch wohl aus unserem Psalme. Die Opfer wurden mehr auf ihren eigentlichen Zweck angesehen; auf ihre Beziehung zum Messias, auf ihre Vorausdarstellung dessen, was der Messias dereinst selbst prästiren werde — wurde wieder genauer gesehen. Es wurden die Opfer als opus operatum Israël einmal aus den Händen geschlagen. Man erkannte wieder, dass sie nur zeitweilig seien und zeitweilig eine Lücke ausfüllten, die hernach der Messias selbst ausfüllen wolle und für die Gläubigen mittelst unseres Psalmes schon jetzt ausfüllte. Und zwar es musste der Messias die Lücke, das Bedürfniss nach Vergebung von Sünden nämlich, in der Weise ausfüllen, wie die Opfer es seither gethan: worauf zurückzukommen wir bald Gelegenheit haben werden.

V. 10. 11 berichten des Sängers Entschluss, den Inhalt des neuen Liedes zu verkündigen.[3])

בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק] LXX gut εὐηγγελισάμην δικαιοσύνην. בִּשֵּׂר wird auch sonst, z. B. Ps. 68, 12; Jes. 40, 9; 52, 7, von LXX mit εὐαγγελίζειν übersetzt. בָּשַׂר im Kal ist nach dem Arab.: glänzend, heiter, froh sein, besonders beim Empfang einer guten Botschaft. Im Piel also: Einem das

[3]) 10. Ich habe verkündigt Gerechtigkeit in grosser Gemeinde,
siehe meine Lippen hemmte ich nicht —
Jehova, Du weisst es.
11. Deine Gerechtigkeit habe ich nicht verborgen in meinem Herzen,
Deine Treue und Errettung habe ich ausgesprochen,
nicht habe ich verhehlt Deine Gnade und Treue in grosser Gemeinde.

Gesicht heiter machen. Eben dies liegt auch dem Worte בְּשׂוֹרָה, welches s. v. a. εὐαγγέλιον ist, zum Grunde. Demnach muss das Objekt der Verkündigung unseres Psalmisten, צֶדֶק nämlich, etwas heiter Machendes, etwas Erfreuliches sein: בִּשֵּׂר fordert dies eben. Mit צֶדֶק meint er aber hier »Gerechtigkeit Gottes«, wie sich aus V. 11 ergiebt: Deine (Gottes) Gerechtigkeit habe ich nicht verhehlt. Jenes Wort nimmt unser צֶדֶק nur wieder auf. צָדַק ist nach dem Arab. »gerade sein z. B. wie ein Lanzenschaft«. Also Gerades, was vor Gott gerecht und billig ist, hat er verkündigt. Wir müssen den Inhalt dieses an sich formellen Begriffs nun abermals (wie schon Ps. 22, 32) aus dem Zusammenhange des Psalmes eliminiren. Und in der That war im Vorhergehenden deutlich genug erklärt: wie Gott jetzt an Stelle der Opfer sich einen zum Knecht erlesen, der durch Leiden und thätigen Gehorsam Gottes Heilswege (seit dem Protevangelium) realisiren will. Also an einem solchen Knechte all sein Wohlgefallen zu haben, nicht fürder an Opfern, ist bei Gott recht und billig, ist Ihm Gerechtigkeit (צֶדֶק). Und von diesem Gotte dergestalt Wohlgefälligen hat der Sänger die frohe Botschaft gebracht in grosser Gemeinde.

Diese Botschaft erregte aber sicherlich Staunen und grosse Empörung. Wäre es nicht David gewesen, so hätte man ihn nach Deut. 18, 20 gesteinigt. Also Israël soll fortan nicht auf dem Ruhekissen seiner Opfer schlafen gehen? Es soll die Opfer, als Gotte nicht gefällig und also auch nicht mehr verdienstlich, aus den Händen geben; es soll auf einen Knecht mit durchbohrten Ohren und auf den Ersatz, den Dieser statt der annullirten Opfer geben werde, hoffen? Dieser Knecht will Israël also Alles aus den Händen nehmen, dass es nicht einmal mehr Gotte wohlgefällig sein soll, wenn es Opfer bringt? Das Einzige, worauf sich das Volk noch stützen konnte, um seine Ungerechtig-

keit gut zu machen, soll ihm entzogen werden? Wir können Etwas ahnen von dem Tosen im Innern aller Eigengerechten. Der Psalmist lässt derartiges uns durchfühlen, indem er es noch besonders durch ein »siehe« hervorhebt: dass er seine Lippen nicht gehemmt habe. Ja, er fügt noch eine zarte Betheuerung hinzu, statt eines Schwures: »Jehova, Du weisst es.« Somit muss ihm die Versuchung sehr nahe gelegen haben, von seinem neuen Liede lieber ganz zu schweigen.

כָּלָא] bedeutet zusammenhalten; von diesem Verbum kommt כֶּלֶא in der Bedeutung »Gefängniss«.

V. 11. legt das in V. 10 durch צֶדֶק bezeichnete Objekt der fröhlichen Verkündigung weiter auseinander. צְדָקָה ist nämlich mit צֶדֶק synonym. David erschöpft sich in Versicherungen, dass er diese Lehre der Gerechtigkeit nicht für sich behalten habe: im zweiten Hemistich dieses Verses kehrt dieselbe Versicherung abermals wieder. Weiter nennt er den in Rede stehenden Akt Gottes, nämlich die Aussonderung des Sängers zum ewigen Knechte, Treue Gottes: אֱמוּנָה; Gott erfüllt damit nur, was Er versprochen und in stets neuen Ansätzen und unter zeitgemässen Vorausdarstellungen realisirte. Vor Allem dürfen wir auch hier an das Protevangelium denken, wo Gott einen Weibessamen abzuordnen versprach, welcher die zwischen Weib und Schlange von Gott wach gerufene Feindschaft zum siegreichen Ausgang für die Menschen hinausführen werde.

Auf denselben Akt Gottes bezieht sich תְּשׁוּעָתְךָ] das alltestamentliche Wort für Erlösung, = σωτηρία, σώζειν; nach dem Etymon bedeutet תְּשׁוּעָה »die Hinausführung aus der Enge in die Weite«.

Endlich umschreibt er noch die That Gottes, welche er zu verkündigen hat, durch zwei auch sonst bekannte

Eigenschaften Jehova's, welche ihn als den treuen Bundesgott darstellen.

חַסְדְּךָ] ist die von Ueberfluss und Saftfülle gleichsam strotzende Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen sein Volk.

אֲמִתְּךָ] von אֱמֶת die Treue Gottes in der Erfüllung seiner Zusagen (wie Ps. 25, 5; 30, 10 u. o.). Es häuft der Sänger die Worte gar freigiebig im Drange der Begeisterung, um diese evangelische That Gottes der grossen Gemeinde recht eindringlich zu machen. Aber, wie gesagt, dieses neue Lied zum Durchbruch zu bringen, ihm Anerkennung zu verschaffen, war nicht leicht.

Deshalb klagt der Psalmist bis zum Schluss von V. 12—20 über die Anfechtungen, die dem Solches verkündenden Sänger darüber zu Theil wurden. [4])

[4]) 12. Du, Jehova, wirst nicht zurückhalten Deine Eingeweide von mir;
Deine Gnade und Treue werden stets mich bewachen.
13. Denn umringt haben mich Leiden unzählig,
erreicht haben mich meine Sünden,
und ich vermag nicht zu sehen,
mehr sind ihrer als Haare auf meinem Haupte,
und mein Herz hat mich verlassen.
14. Beliebe, Jehova, mich zu retten,
Jehova, zu meiner Hülfe eile!
15. Es mögen sich schämen und erröthen zumal
die da trachten nach meiner Seele, ihr den Garaus zu machen;
es mögen zurückweichen und beschämt werden
die da Lust haben an meinem Unglück.
16. Mögen erstarren zum Lohn für ihre Schande
die da sagen zu mir: haha, haha!
17. Mögen hüpfen und sich freuen über Dich
alle, die Dich suchen;
stets sprechen: »gross sei Jehova!«
die da lieben Deine Errettung (Dein Heil).

V. 12. אַתָּה יי׳] Mit der gleichen Wendung wurde auch Ps. 22, 20 die Bitte an Jehova eingeleitet. לֹא תִכְלָא] Wenn ich meine Lippen nicht einschliesse und hemme, so hemme und verschliesse auch Du nicht deine Eingeweide; das תִּכְלָא Gottes ist durch das אֶכְלָא des Psalmisten im vorigen Verse provocirt.

רַחֲמִים] übers. die LXX οἰκτιρμοί — was das N. T. neben σπλάγχνα für unsern Begriff gleichfalls bietet. Es sind die Eingeweide, nach einem Verbum, welches weichsein bedeutet (verwandt mit רָחַף Gen. 1, 2), benannt. Sie sind der Sitz der Barmherzigkeit und Liebe. Diese Eingeweide solle Gott nicht von ihm zurück hemmen. Es liegt diesem Worte eine überaus wahre und auf tiefem Gefühle ruhende Thatsache zum Grunde, die mit noch sinnlicheren Farben in Jes. 16, 11; 63, 15; Jer. 31, 20 und Cant. 5, 4 von den מֵעִים geltend gemacht ist. In diesen letzteren zwei Stellen sind die Eingeweide als solche bezeichnet, die sich unruhig hin- und herbewegen, gleichsam im Innern des Menschen tosen (wie die Fluthen: הָמָה). Sie wallen auf und nieder, als wollten sie zum Körper hinaus und den Gegenstand der Liebe oder des Erbarmens schützend bedecken, umhüllen: dass er geborgen sei in ihnen. Diesen Zug der Eingeweide Gottes zum Sänger hin wolle Gott doch nicht hemmen, bittet hier nun der Psalmist. Dies ist in der That ein Bild, welches mehr besagt und erwärmender ist, als hunderte von Definitionen über die Barmherzigkeit Gottes. Das Alte Testament, die Semiten überhaupt, reden eben noch die kindlich einfache Sprache der Wahrheit. Man hat nun solche Ausdrücke oft als Anthropomorphismen einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewusst-

18. Und ich bin gebeugt und arm:
der Herr wird für mich Sorge tragen;
meine Hülfe und mein Retter bist Du,
mein Gott, o zögere nicht!

seins zuweisen wollen, und hat sich weit über dergleichen Ausdrücke erhaben gedünkt. Mit dem Schlagworte Anthropomorphismus ward das A. T. in eine tief unter uns liegende Region des sich nun weit mehr entwickelt habenden religiösen Bewusstseins verwiesen. Dergleichen Ausdrücke seien antiquirt, ja unwürdig, wähnte man.

Es sind nun aber doch einmal die von Gott gegebenen Gefühle der Barmherzigkeit und Liebe im Menschen localisirt. Die Eingeweide sind der Sitz der tiefinnersten Gefühle jetzt sowohl wie damals im Orient: wenn sie auch bei den Orientalen, als bei einem Volke des Südens, weit energischer auftraten, als bei uns. [5])

Hat nun Gott die Gefühle also localisirt — so sehe ich nichts Befremdliches darin, wenn man Gefühle der Liebe auf Seiten Gottes eben so ausdrückt: wenn man demnach auch von Eingeweiden Gottes redet. Besonders dem Orientalen lag diese Uebertragung der menschlichen Medien der Gefühle auf Gott sehr nahe. Denn mit logischen Umschreibungen oder philosophisch adäquaten Benennungen eines Lebensprincips, wie z. B. Liebe oder Barmherzigkeit, giebt er sich nicht ab. Und im Grunde ist auch jede philosophisch adäquate Benennung eines tief im menschlichen Leben begründeten Gefühls frostig. Weiter ist zu sagen, dass ein solcher naturwüchsiger Ausdruck, wie hier Eingeweide weit mehr auf allgemeines Verständniss Anspruch machen kann. Denn er appellirt an das gesunde Gefühl aller Völker und aller Zeiten; zu solchem

[5]) So sind auch bei den Arabern die Eingeweide ein Ort schmerzlicher Afficirung (s. de Sacy Chr. ar. I, p. 176). Auch im Classischen sind die Eingeweide Sitz der Affekte, z. B. des Unwillens (Arist. Ran. 1004); und des Mitleids (Aesch. Choephoren 407). Luc. 1, 28 und Phil. 1. 8 schreiben Gotte und dem erhöhten Christus Eingeweide zu. Der Besuch des Aufgangs aus der Höhe ist veranlasst durch die Eingeweide Gottes, gründet in ihrer liebeheissen Bewegung und Erregung für uns Menschen.

Ausdruck liegt der Commentar schon im Innern eines jeglichen Menschen vor. Und wie man von Natur in völlig unmittelbarer Weise sich des Gefühls der Liebe und Barmherzigkeit bewusst ist, so sieht man auch am liebsten diese tiefinnerlichen Gefühle in Bildern ausgedrückt. Da ist nun die hebräische (und besonders die arabische) Sprache vor allen anderen ein getreuer Maler nach der Natur. Z. B. um bei dem Begriffe Liebe stehen zu bleiben, so malt אָהַב das Begehren nach Jemand hin; desgleichen liegt in יָדַד »sich (in Liebe) über Jemand beugen«.[6])

Und wie der Hebräer seine Affekte naturgetreu localisirte, so leben und bewegen sich auch seine meisten Begriffe, die bei uns oft schon zu einem ganz todten, abstrakten Wort erstarrt sind. Wir haben hiervon noch im zweiten Hemistich des 12. Verses ein Beispiel. Die Gnade und Bundestreue Gottes stellt sich der Psalmist als seine Hüter und Wächter vor. יִצְּרוּנִי] von נָצַר, eigentlich nach dem Arab. »auf Einen sehen, ihn behüten«: sie werden als נֹצְרִים um ihn sein, ganz ähnlich wie im davidischen Ps. 25, 21. So heisst es Prov. 20, 28, dass Gnade und Treue den König beschirmen, gleichsam wie Genien um ihn herum sind und ihn sichern vor des Volkes Widersetzlichkeit. Prov. 2, 11 wird von der מְזִמָּה und תְּבוּנָה das Gleiche ausgesagt (vergl. auch Prov. 13, 6; 20, 28). Von hier aus können wir nun auch absehen, wie die Proverbia in C. 8 und Hiob in C. 28 dazu kamen, die »Weisheit Gottes« ganz als Person darzustellen, die von Anfang an bei Gott war und als sein Schooskind (אָמוֹן) vor Ihm spielte, und wie Johannes 1, 1 Christum das Wort nennen kann. Lebten

[6]) Schultens und seine Schule haben treffliche Beiträge zur Aufhellung dieser Naturmalerei der hebräischen Sprache geliefert. Schultens wies meist als Grundbedeutung der Wörter eine sinnliche Bedeutung nach; er ist noch immer sehr beachtenswerth.

in der Anschauung des Volkes Gottes die Eigenschaften Gottes einmal (wie es hier dargestellt wird), so kann auch der Sohn Gottes sich in eine solche lebendige Hülle, in die Weisheit kleiden, oder in das Wort; er kann sich Wort, Weisheit nennen lassen; wodurch zugleich sein Wesen doch auch möglichst adäquat bezeichnet ist. Wann solche Worte wie Weisheit, λόγος zu einer Person werden, und hinausgreifen über die Personification — das muss freilich der Zusammenhang an die Hand geben und thut es auch.

V. 13 wird durch כִּי der Grund eingeführt, warum Er solcher Bewahrung bedürfe.

אָפְפוּ עָלַי] in Ps. 18, 5 steht dies Verbum mit blossem Accus., hier mit עַל construirt, was eine Steigerung mit sich bringt und das Aufdringliche des Umringens zeichnet.

הִשִּׂיגוּנִי] hi. von נָשַׂג »Einen erreichen«, welches Wort Deut. 28, 15 von den Flüchen steht, die Israël treffen.

עֲוֹנֹתַי] meine Verschuldungen, meine Sünden v. עָוָה verdreht, verschroben sein, (eigentl. von einem Stricke); sinnverwandt ist עַוְלָה, עָוֶל; es ist schon etymologisch eine Oppositum zu צֶדֶק.

לֹא יָכֹלְתִּי לִרְאוֹת] nehmen wir mit Ewald wie לִבִּי עֲזָבָנִי im letzten Gliede von Besinnungslosigkeit, von Schrecken.

עָצְמוּ מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי] ist eine bildliche Bezeichnung der grossen Menge, wie Ps. 69, 5 (von den Feinden).

לִבִּי עֲזָבָנִי] eine Phrase, die die Muthlosigkeit bezeichnet; das Herz ist ihm entfallen; ähnliches vom Dahinfallen und Dahinschwinden des Geistes oder des Muthes bietet Jos. 2, 11: וְלֹא קָמָה עוֹד רוּחַ.

Also unzählige Leiden, aber auch Sünden haben dem im Psalme Redenden die Sinne verwirren wollen.

Wie kommt aber doch Derjenige, welcher die Thora als innersten Besitz zu haben sich eben noch rühmte, — wie kommt dieser Gerechte dazu, von seinen Sünden zu reden? Wegen dieses Ausdruckes »meine Sünden« ist die messianische Auslegung bei v. Hofmann und selbst bei Hengstenberg in Ungnade gefallen. Es soll dies durchaus nicht auf den Messias passen, dass Er von seinen Sünden spreche. Die älteren Ausleger stiess dies jedoch nicht; Geier, J. H. Michaelis und neuerlich noch Stier erklären es einfach von den dem Messias zugerechneten Sünden der Menschen. — Auch wir vertheidigen die messianische Auslegung selbst bei dieser Phrase »meine Sünden haben mich gepackt«: und zwar mit folgenden Gründen.

1) Es ist Postulat einer jeden gesunden Hermeneutik: dass man das Subjekt des ununterbrochen im 40. Psalme Redenden nicht beliebig ändere. Erkannten wir nun oben in V. 7 und 8 nach Anleitung des Hebräerbriefs den in David redenden Christus; war der Messias in und mittelst David's oben das redende Subjekt: so ist er es auch noch hier, so redet auch hier der Messias von »seinen Sünden«. 2) Der zweite Grund, dass hier gerade steht »meine Sünden« und nicht wie bei Jesaia 53, 6 »die Sünden von uns Allen liess Gott auf ihn stossen«, beruht darauf, dass die Worte auf David und den Messias zugleich passen müssen. David hätte aber ja nie sagen können: die Sünden von ganz Israël, als mir zugerechnete, haben mich gepackt. Deshalb steht »meine Sünden«, was bei David leicht zu erklären ist. Neben den Leiden und dem Hasse nämlich, die sich regten bei der Verkündigung eines solchen neuen Liedes, überwältigte ihn auch noch sein persönlicher Abstand von Gott einerseits, und der ihm gewordenen hohen Aufgabe, ewiger Knecht Gottes zu sein, andrerseits. Dass jedoch »meine Sünden« auch für den in David redenden Messias nicht ein fremder Ausdruck ist: dies zu beweisen, liegt uns nunmehr ob.

Man besinne sich vor Allem auf V. 7 und 8 unseres Psalmes, um den Ausdruck »meine Sünden« zu verstehen und ihn selbst vom Messias zu begreifen. Wenn nämlich die Opfer entwerthet waren, als Gotte nicht mehr wohlgefällig, — wo blieb dann in aller Welt Israël mit seinen Sünden? Denn ohne einen tief liegenden Grund wird doch nicht fast bei allen Völkern geopfert und zum blossen Zeitvertreib ist die Sühne, welche das allgemeine Bedürfniss nach Sündenvergebung befriedigt, gewiss nicht aufgekommen bei den Völkern. Am allerwenigsten aber bei Israël, welches auf Schritt und Tritt umstellt war von Forderungen eines Gottes, der ein verzehrendes Feuer ist. Nun hatte aber Jehova selber Israël im Sündopfer z. B. ein Gegengewicht gegen seine Sünde gegeben. Durch Handauflegung wurde an das Thier die Sünde des Opfernden übertragen, und das Thier wurde zur Sünde: חַטָּאָה oder חַטָּאת ist ja eben der Name des Sündopfers. Als solches gieng es in Flammen auf draussen vor dem Thore. Knobel selbst (zu Lev. 4) erkennt die satisfactio vicaria als Idee des Sündopfers an. Dies war nun zunächst eine Genugthuung, die im Bilde geschah. Gottes Gerechtigkeit kann sich aber mit einer Sühne im Abbilde, mit einer gemalten Sühne der Sünden, nicht begnügen; das Aufgehen des Sündopfers in den Flammen genügte Seiner Gerechtigkeit nicht. Es sollte nun aber nicht ein Räthsel bleiben: worauf hin doch Gott Stierblut annehmen könne; nicht einmal für David und seine Zeitgenossen soll es ein Räthsel bleiben. Unser Psalm schon weist deutlich auf ein Aequivalent der entwertheten Opfer: auf den Knecht mit durchbohrten Ohren, der sich bereitwillig darstellt, um Gottes Wohlgefallen und Seinen Gesetzeswillen zu erfüllen. Damit ist das Räthsel gelöst — und das Urbild aller dieser Abbilder im levitischen Opferdienst ist da: der zu so Hohem erwählte Knecht Gottes ist der Gemeinde Israël vorgestellt. Wird er aber auch gewähren, was z. B.

das Sündopfer Israël gewährte, wird er die Sünden Israël's auf sich nehmen, sie büssen — sogar mit dem Tode? Dies muss Er wohl: denn Israël (und die Menschen überhaupt) haben vor wie nach dasselbige Bedürfniss, ihre Sünden zu übertragen, sie abzuwälzen auf ein Opfer. Und wehe dem Psalmisten, wenn er die Opfer entwerthete und nicht an deren Stelle einen vollen Ersatz im Knechte Gottes, der in seiner eigenen Person auftrat, darbot.

Gewiss, der Knecht Gottes — er that es, er nimmt die Sünden auf sich, trägt sie wie ein Lamm Gottes; — es zeugt dafür auch unser Ausdruck »meine Sünden«. Denn nicht im Bilde, nicht als etwas ihm Fremdes, nicht fühllos trug er diese Sünde. Dieser Knecht Gottes ist ja eben kein Thier, an dem Sünde wie Sündenstrafe nur abgemalt wird. Nein, er fühlte des Volkes Sünden so sehr als seine eigenen, dass er sich ganz mit den ihm zugerechneten und auf ihn hinübergewälzten Sünden seines Volkes eins weiss. — Und nur dann, wenn er die Sünden der Menschen zu den seinigen gemacht hat und dieselben demgemäss Seine Sünden nennt, ist er auch ein Strafobjekt für Gottes Gerechtigkeit. Nur dann sind die Sünden wahrhaft verdammt, hingerichtet (Röm. 8, 3): wenn Einer **alle** Sünden als sein Eigenthum sich zuschreiben lässt und sodann die ihn treffende Strafe abbüsst. Nur dann braucht die Sünde nicht mehr an einem Zweiten, am Menschen selber, noch gerochen und bestraft zu werden von Gottes Gerechtigkeit: wenn dieser Knecht alle Sünden als sein alleiniges Eigenthum wahrhaftig in Anspruch genommen hat. Man erwiedere nicht: dass Sünden, welche durch Zurechnung Christo aufgeladen wurden, nicht »meine Sünden« hätten genannt werden dürfen. Nennen wir doch Christi auf uns übertragene Gerechtigkeit **unsere** Gerechtigkeit (2. Cor. 5, 21). Sagt doch Israël nach Jer. 23, 6 vom Messias: er heisse »Jehova **unsere** Gerechtigkeit«; d. h. in Ihm liegt unsere Gerechtigkeit beschlossen. Fühlen wir nun aber eine zuge-

rechnete Gerechtigkeit als unsere eigene, warum sollte da der Knecht Gottes die ihm zugerechnete Sünde nicht gleichfalls als seine eigene fühlen können? Die Menschen nehmen also die Gerechtigkeit von Ihm herüber und nennen selbige schlechtweg unsere Gerechtigkeit. Der Knecht Gottes dagegen nimmt unsere Sünden auf sich und nennt selbige »meine Sünden». Denn wo sollte wohl sonst unsere, und zunächst Israël's Sünde bleiben? Und, müssen wir endlich noch fragen, kann überhaupt der Knecht Gottes (der seine Abordnung zum Knecht auch an die Stelle des Sündopfers setzte) sich kalt und neutral zu der Sünde des Volks verhalten? Nein: Er eignet die Sünde des Volkes sich eben zu durch den Ausdruck »meine Sünden«. — Und erst wenn die Sünde also einen Eigenthümer gleichsam gefunden hat, der sich, zur Sünde gemacht (ἁμαρτίαν ἐποίησε 2. Cor. 5, 21), hinschlachten lässt —: erst dann ist man sicher, dass sie wahrhaft vergeben und hinübergetragen sind und zwar nicht mehr auf ein Lamm Gottes bloss: sondern auf **das** Lamm Gottes. Dass nun Christus, als der wahre Knecht Gottes, in der That für uns zur Sünde gemacht ist, auf dass **wir** Gerechtigkeit Gottes in **ihm** geworden seien — bezeugt Paulus 2. Cor. 5, 21; und derselbige Apostel sagt: Christus sei ein Fluch an unserer Statt geworden (Gal. 3, 13 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). Es ist also Christus nicht nur eine personificirte Sünde an unserer Statt nach des Apostels Worten, sondern sogar ein personificirter Fluch. Und er hat unsere Sünden in seinem Leibe hinaufgetragen an das Holz, sagt Petrus (I, 2. 24). Deshalb parallelisirt auch der Hebräerbrief (13, 11. 12) Christi Kreuzigung draussen vor dem Thore geradezu mit dem Sündopfer. Jes. 53, 12 sagt: Er ward unter die Sünder gerechnet. Auch die Taufe Jesu in Matth. 3, welche der Täufer voreilig und aus Misskennung der messianischen Aufgabe Jesu verweigern will, wirft Licht auf uns. V. (vergl. Luther's Pred. von der Taufe Christi, Erl. Ausg. XVI, S. 113). Auch dort nämlich lässt

Jesus sich nicht zum Schein in das Wasserbad des Jordans hineintauchen. Vielmehr fühlt er sich von Gott zur Sünde gemacht und nennt diese seine Taufe ein »Erfüllen aller Gerechtigkeit«. Also Gottes Gerechtigkeit fordere es von ihm, sich als Sünder durch dieses Wasserbad mitbehandeln zu lassen (Matth. 3, 15). Wir schliessen die ganze Beweisführung mit einer auch das im Ps. vorliegende Sachverhältniss betreffenden Bemerkung Luther's (B. VIII. S. 1908 bei Walch): »Darum soll man vom Glauben recht lehren, nämlich dass du durch denselben mit Christo also vereinigt werdest, dass aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche — — — mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: Ich bin Christus, nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und alles, was er hat, ist mein eigen. Und Christus wiederum sage: »Ich bin dieser arme Sünder, d. i. alle seine Sünde und Tod sind meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm, ja lebe in ihm.«

Nach allen diesen Stellen fand also keine symbolische Verkörperung der Uebertragung von Sünden und Sündenstrafe, wie beim levitischen Opfer statt, sondern eine allereigentlichste Uebernahme aller Sünden Israël's und der Sündenstrafe; es war hier vollste Realität, ja eine diesen Knecht — wie später in Gethsemane — völlig überwältigende Realität. Und eben dieses Gefühl von Sünden und die daraus resultirende Unfähigkeit, die Verkündigung und Alles, was mit dem Knecht-sein zusammenhing, über sich zu nehmen — dieses Gefühl der Sünden und Leiden war bei David, wie beim Messias identisch. Die Verschiedenheit fängt erst an: wenn man nach dem Ursprunge solcher Sünden fragt. Da entspringen sie denn freilich einerseits bei David aus seinem eigenen verkehrten Herzen: während es bei dem Messias sich anders verhält. Hier sind die Sünden zufolge der imputatio, welche auch dem Sündopferthiere zu Theil

wurde, vorhanden: nur freilich so, dass bei dem Messias durchaus kein neutrales Verhalten zu den Sünden statt fand, wie bei dem stumpfen Thiere. Und nicht nur das Gefühl von Sünde ist bei David und dem Messias dasselbige, sondern dieses Gefühl schlägt auch bei beiden dazu hinaus: dass sie gewaltig dadurch beschwert werden. — Somit kann auch dieser Ausdruck »meine Sünden« zugleich von David und dem Messias verstanden werden, wenn auch die Sünden selbst bei Beiden verschiedenen Ursprungs und entgegengesetzter Ableitung fähig sind. Auf diesen letzteren Umstand kommt es hier jedoch weniger an, wo nur der Grund ihres Zagens beschrieben werden soll. Das soeben besprochene Problem findet sich auch in der messianischen Verheissung 2. Sam. 7, 14: »Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein. Dieweil er (der Sohn) in seiner Sünde sein wird (בְּהַעֲוֺתוֹ), will ich ihn mit Menschenruthen und mit der Menschenkinder Schlägen strafen.«[7] Ganz offenbar ist hier Salomo gemeint, sofern er den Messias repräsentirt, sofern der Messias in Ihm zur Geltung, zur Wirkung kam für die damalige Zeit. Und doch heisst es: »dieweil Er in seiner Sünde sein wird« — nämlich als Bürge, der eine fremde Schuld so bitter trägt und tief einschneidend fühlt, als man nur immer die eigene tragen und fühlen kann.

Neben עֲוֺנוֹת in unserem 13. Verse mag רָעוֹת das von Aussen, von Feinden und Verläumdern aus auf ihn eindringende Uebel sein. Die Art dieser Feinde werden wir zu V. 16 kurz zu besprechen haben.

V. 14—18 theilen die auf Grund eines solchen Zagens sich erhebenden Bitten mit. Von V. 14—18 übrigens kommt

[7]) אֲשֶׁר בְּהַעֲוֺתוֹ ist daselbst als ein Zustandssatz (Ew. 341 d) vorangestellt, über welchen im Folgenden das Nähere ausgesagt wird, dass Gott den Davididen in diesem seinem Zustande der Sünde züchtigen werde (ähnlich Thenius z. d. St.).

unser Psalm nochmals als der 70. vor. In Ps. 70 sind jedoch weit abgeblasstere, leichtere Lesarten; z. B. statt des crassen יְשֹׁמּוּ in unserem 16. Verse steht in 70, 4: יָשׁוּבוּ. Auch die Gottesnamen Jehova und Elohim sind nicht gleichmässig beibehalten. Doch lässt sich kein Princip der Anwendung dieser Gottesnamen entdecken. Die Setzung derselben beruht in den Psalmen oft schon auf Gewohnheit oder mehr freier Wahl.

Alles Schwierige und Harte, das unser Psalm noch bietet, ist abgestreift, und fliessend ergeht sich Psalm 70 als ein Gebet um Hülfe für sich. David mochte diesen 70. Psalm öfter losgetrennt von dem tiefen und inhaltsschweren messianischen Inhalt (in Ps. 40) sich gesungen haben. Dadurch wurde er dann mehr abgeglättet und in fliessenderer Form der Gemeinde von David selbst noch übergeben. Beide Stücke sind demnach an ihrem Orte und gleicher canonischer Dignität würdig.[8]) Besonders in Ps. 40 ist dieses Schlussstück durchaus zusammenhangsgemäss: was natürlich verkannt wird von denjenigen, die den Inhalt absolut missverstehen!

V. 14: רְצֵה] Beliebe, habe ein Wohlgefallen daran, mit לְ construirt, wie חָפֵץ in V. 9.

[8]) Bei der Beurtheilung solcher Repetitionen, welche auch in Ps. 53; 108; 144 sich finden, lege man nicht unseren modernen Maassstab an, wonach es der Originalität eines Schriftstellers nicht ansteht, sich selbst auszuschreiben. Bei solchen Anschauungen lässt man die Naivität dieser frühen Zeit ausser Augen und vergisst, dass David's hoher Geist gleich staunenswerth blieb, sei es dass er originell producirte, oder aber dass er frühere Produkte neu zusammenstellte. Sein hohes Streben bezweckte den Aufbau seines Volkes und ging nicht darauf aus, durch immer neue Produktionen die eigene Originalität in ein immer helleres Licht zu stellen. Man weise doch einmal nach, in welcher Hinsicht David ein Nachtheil daraus erwüchse, dass er bei der Wiederholung dieses oder jenes Ps. (ähnlich wie Jesus bei der so selbstverständlichen Wiederholung seiner Reden) diese oder jene Aenderung eintreten liess.

חוּשָׁה] imperat. von חוּשׁ mit dem ה ָ der Richtung, wodurch die Aufforderung energischer gemacht wird; dazu dient im Arab. der mod. energicus. Man kann hier vergl. Jes. 5, 19, woselbst diese Aufforderung sensu malo steht, wenn gleich die Form beidemal dieselbige ist. In חוּשׁ liegt schon onomatopoet. das rasche Laufen, etwa wie in unserem »huschen, rascheln« (s. Jes. 8, 1).

V. 15. יֵבֹשׁוּ und וְיַחְפְּרוּ stehen öfter zusammen und besagen das zu Schanden werden, vergl. Jes. 24, 23. Beides geschieht wohl sinnlich durch das Erröthen, welches חָפֵר wenigstens ausdrücklich bedeutet. Man kann an Ps. 21, 10 denken, wo (wie wir sehen werden) die Feinde zum Feuerofen gemacht werden, d. h. sie würden so roth vor Scham und Angst werden. יַחַד] sagt aus, dass der Inhalt der Verba בּוֹשׁ und חָפֵר allseitig sich erfüllen möge: es bedeutet »zumal«.

לִסְפּוֹתָהּ] mit diesem Worte schliesst der erste Halbvers. Es ist inf. constr. von סָפָה abrasiren (welche Bedeutung sich Jesaia 7, 20 erhalten), dann wegreissen. Es scheint das Bild eines Zeltes vorzuschweben, welches man vom Boden wegrasirt in kürzester Zeit; Jes. 38, 12 wird das Leben auch mit solchem Zelte verglichen (vergl. Ps. 52, 7; Prov. 15, 25). Dieses mehr künstliche Bild ist im planeren Ps. 70 ausgelassen.

יִסֹּגוּ] Fut. Ni. von סוּג; in reflexivem Sinne = sich zurückziehen, zurückweichen, vergl. נָזֹרוּ in Jes. 1, 4.

V. 16. יָשֹׁמּוּ] Fut. von שָׁמֵם »erstarren, stumm werden«; verwandt ist דָּמַם und דָּמָה.

עַל עֵקֶב בָּשְׁתָּם] mit עֵקֶב verw. ist das Arab. *akabun* Strafe, eigentlich »was hinten nachkommt«, daher Lohn; gemäss dem Lohne ihrer Schande wörtlich; wie es der Lohn ihrer Schandbarkeit mit sich bringet; kurz: von wegen ihrer Schändlichkeit.

הָאָח] doppelt und einfach gesetzt kommt auch sonst in dem von David herrührenden Ps. 35, 21. 25 vor; es ist ein Ausdruck sarkastischer Schadenfreude.

Auch in diesen VV. tritt uns die grinsende Miene von Feinden entgegen, welche die vermeintlichen Prätentionen David's durch allerlei Nachstellungen und Hohn niederzuhalten versuchten. Diese Feinde, welche die Berufsstellung David's hassten, beharrten als Verfechter der Legitimität Saul's annoch in ihrer Anhänglichkeit an das Haus Saul's. Besonders hatten sie dazu Gelegenheit während der siebenjährigen Herrschaft David's zu Hebron, wo ihm die Anerkennung ausserhalb Juda's nur sehr langsam zu Theil ward. Solche heilige Ergüsse nun, wie sie unser Psalm bietet, schürten mächtig die Flammen ihres Hasses und gaben Anlass, den vermeintlichen Usurpator zu verhöhnen. In David widerfuhr nun schon damals dem Messias solcher Hohn. Und auch nachmals bei seinem Kommen ins Fleisch stellte sich das gleiche Verhältniss zwischen Jesu von Nazareth einerseits und den auf ihre Legitimität und Anhänglichkeit am Alten trotzenden Volksleitern Israël's andrerseits heraus. Wie oft hat nicht der von dem wahren Juda anerkannte Knecht Gottes, Jesus Christus, sich hienieden von dem übrigen Israël verworfen sehen müssen: und zwar deshalb, weil er als Knecht Gottes nach Massgabe von V. 7—11 unseres Ps. auftrat.

V. 17. Den Suchern Jehova's wird hier speciell in den Mund gelegt, dass sie beständig sagen: gross ist Gott. Es sind also solche, denen es vor Allem um die Ehre Gottes geht. Ferner werden sie beschrieben als Liebhaber Deines (göttlichen) Heiles. Diese תְּשׁוּעָה knüpft an das Heil, dessen V. 11 gedenkt, an. Das Heil schwebt auch hier nicht phrasenhaft in der Luft, sondern hat seinen bestimmten Inhalt aus dem Zusammenhange des ganzen Psalmes zu entnehmen. Es ist das, im Knechte

mit den durchbohrten Ohren gegenwärtige und vorhandene Heil.

יַחֲשָׁב־לִי] es ist nur hier חָשַׁב mit לְ construirt — man erwartete den Accusativ; eine parall. Constr. findet sich aber Jon. 1, 6 (Del.). Es ist hier übrigens wie תְּאַחֵר eine Aufforderung, also ein Jussiv. אַל־תְּאַחַר] fut. Piel: zögere nicht, (s. Dan. 9, 19).

Resumiren wir zum Schluss den auf David wie den Messias gleicher Weise passenden Inhalt unseres Psalmes. David, aus seinen Leiden der saulischen Zeit errettet, wird durch die Mittheilung eines neuen Liedes von Neuem und auf urfrische und kräftige Weise darauf aufmerksam gemacht: wozu doch sein, für einen von Gott erwählten König verwunderliches Leiden eigentlich diene. David wird in dem Liede daran erinnert, wie Gott durch seine vormalige Berufung einen Heilsweg neben den Opfern angebahnt habe. Es wird in ihm wieder wach gerufen: wie Er sich dazumal willig zum Knecht Gottes gestellt. Als er nun diese frohe Botschaft (die Substitution eines Knechtes an Stelle der Opfer) im Anfange seiner noch stark angefochtenen Regierung zu Hebron etwa verkündet — bricht abermals ein von Feinden ihm bereitetes Leiden und das Gefühl von Sünden bei ihm durch — und will ihm den Mund stopfen. Dagegen kämpft er im Gebet und unter Verwünschung seiner Feinde bis zum Schluss des Psalmes an.

Dies ist der historische Stoff, in dessen Behandlung und Zurechtlegung jedoch ein den Messias zugleich mitbetreffender Sinn nicht zu verkennen ist. Es ist dies ein Inhalt, an dem selbst David (nachdem er desselben recht inne geworden) participirt; ein Inhalt, dem David durch seine Schicksale und Stimmungen nur ein Bett bereitet, in das der himmlische Inhalt sich brausend für alle Zeiten ergiesst. David giebt das für seine Zeit verständliche Ge-

wand her, damit Israël zu seiner Zeit schon inne werde, durch das Medium seines Königs es gewahr werde: wie wenig die Opfer vor Gott gälten, und was Gott an ihre Stelle gesetzt habe.

Der Messias also, dürfen wir sagen, kommt im Worte dieses Psalmes zunächst für jene Zeit, dann aber auch für alle Zeiten in die Welt (nach Hebr. 10, 5).

Er stellt sich Gott als Knecht dar, er erklärt die Opfer für ungenügend. Er will diese Opfer ersetzen (»siehe da bin ich«!) — will sie ersetzen durch seinen Gehorsam im Thun und Leiden, will also selber gewähren, was Brandopfer und Sündopfer sonst gewähren. Als er diese frohe Botschaft in grosser Gemeinde verkünden will, trifft ihn Verfolgung, und auch die Last der sich nicht neutral zu ihm verhaltenden Sünden will ihn erdrücken. Auch er muss um Aushülfe bitten, wie in Gethsemane nachmals, und als er sprach (Joh. 12, 27): »jetzt ist meine Seele betrübt und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde; — doch darum bin ich in diese Stunde gekommen«. Also dürfen wir auch hier sagen: in und mittelst David's Person realisirt sich zunächst für jene Zeit das Heilswerk des Messias, dessen Grundzüge und Lineamente uns schon aus dem Protevangelium her bekannt sind.

Die Autorschaft David's ergiebt sich für diesen unseren Psalm schon ganz evident aus dem soeben dargelegten Inhalt. Es war eben kein anderer Mund in Israël geschickt, um so inhaltsschwere Gedanken auszukünden; keiner war so präparirt, keiner auch so mit der Vollmacht versehen, Gedanken auszusprechen, die aus jedem anderen Munde revolutionär geklungen hätten. Es musste eine Person sein, die schon durch ihre Berufsstellung einen Anstoss gab, durch den man veranlasst wurde, so neue Wahrheiten (wie die Entwerthung der Opfer) gläubig hinzunehmen, oder auch nur geduldig anzuhören. David nun konnte allein solchen Substitut der Opferthora veranschau-

lichen, das Auftreten eines solchen Substituts denkbar machen.

Ein äusserer Beweis für die davidische Abfassung liegt in der urkundlichen Bezeugung dieser Abfassung sowohl durch unseres Psalmes Ueberschrift, als auch durch diejenige von Ps. 70. Zwei historische Zeugnisse also drängen uns, mindestens für die letzte Hälfte, zur Anerkennung der davidischen Autorschaft. Hängt nun in Ps. 40 alles innerlich nothwendig zusammen (wie wir gezeigt haben), so ist damit auch der ganze 40. Psalm durch ein doppeltes Zeugniss als davidisch aufrecht erhalten.

Wenn wir auf Einzelnes eingehen wollten, so könnten wir viele Analogien aus anderen Psalmen, die David zugeschrieben werden, beibringen. Zu V. 15 finden sich viele Anklänge in Ps. 35, 4. 26. — Zu הֶאָח in V. 16 vergl. man den davidischen Ps. 35, 21. 25.

Das בַּקֵּשׁ נֶפֶשׁ in V. 15 ist bei David oft, z. B. Ps. 63, 10; es ist eine Reminiscenz aus der Periode seiner Flucht vor Saul, wo man ihn in allen Schlupfwinkeln des Landes Juda aufzuspüren trachtete. Zu dem Gedanken in V. 17 vergleiche man Ps. 64, 11. — Der Uebergang in V. 10, woselbst David sich zur Verkündigung anschickt, ist ähnlich mit Ps. 22, 23. 26 und Ps. 69, 31 (Ps. 118, 17). Delitzsch im Comm. z. Hebräerbrief S. 457 vergleicht noch V. 5 mit Ps. 52, 9; V. 12 mit 25, 21; V. 13 mit Ps. 69, 5; V. 14b mit Ps. 22, 20b und Ps. 38, 23; V. 18 mit Ps. 86, 1; 109, 22 und mehreres Andere, was wir schon bei der Auslegung berücksichtigten.

II. Die messianischen Psalmen David's im Stande der Erhöhung.

Den Leiden der saulischen Verfolgungszeit, von denen Ps. 16; 22; 69 und 40 wiederhallten, ward David entnommen durch seine Anerkennung als König. In Hebron wurde er von Aeltesten aus allen Stämmen feierlich als König über ganz Israël anerkannt (vergl. 1 Chron. 12, 23—40); hier erst trat die sieben Jahre zuvor geschehene Salbung in die rechte Wirksamkeit. Hiemit war nun auch die an David geknüpfte Entwicklung der heiligen Geschichte jener Zeiten auf einen Höhepunkt verläufiger Realisirung angelangt. Der von Gott einst in die Welt eingeführte Weibessame hat in David's Person über die Schlange und ihren Samen[1]) gesiegt, ob er gleich dabei den Fersenstich in reichlichem Masse kostete. Der König nach der Wahl Gottes war nunmehr erhöht und mit ihm zugleich Alle, welche gläubig an diesem Herzoge ihres Heiles festgehalten. Diese alle feierten nunmehr einen Sieg, als David siegreich auf den Thron erhoben war. David, Juda's Sohn, war Haupt und König geworden des Volkes, welches den Segen Abraham's auch für die Heiden in sich bewahrte. Und so war denn vor Allem in ihm, in dem Haupte, eine Person vorhanden, in welcher sich jener Segen Abraham's localisirte. Gegenüber dem Fluche, unter dem die Völker allesammt beschlossen lagen, erhob sich in der Person des erhöhten David ein Segenshort und Segensquell sowohl für sein Volk, als auch für alle Völker insgesammt. Seit Abraham war nicht wieder eine Person erstanden, in welcher der Segen dermassen

[1]) Zu solchem Samen war Saul und sein Anhang leider herabgesunken, trotzdem, dass Saul einst unter den Propheten gewesen. Immerhin hat David mehr die Saulischen als Saul selber gehasst und in seinem Psalmgesange vor Augen gehabt.

und wie in einem Brennpunkte concentrirt gewesen wäre. In dieses Licht wird die Erhöhung und Anerkennung David's abermals durch ein sehr gewichtiges Psalmwort gesetzt: wir meinen den 21. Psalm. Die Gedanken Christi bei seiner Himmelfahrt sind gewiss nirgends authentischer vorgebildet, als in den Worten dieses Psalmes, gesungen zur Verherrlichung der Erhöhung David's.

Psalm 21.

Der Verfasser ist David, gemäss der Ueberschrift. Und dafür spricht in der That Alles in diesem Psalme. Besonders davidisch klingt V. 10 mit den kühn und fast unruhig einander drängenden Gedanken und drastischen Bildern. V. 13 zeugt von dem kriegskundigen und im Kampfe bewanderten König David. In V. 14 ist fast jedes Wort davidisch; vor allem gehört hieher die Formel נָשִׁירָה וּנְזַמְּרָה, welche nur in davidischen Compositionen (s. Ps. 27, 6; 57, 8; 108, 2; 1. Chron. 16, 9), und sonst nie in dieser Zusammenstellung im A. T. vorkommt. Desgleichen ist רוּמָה als an Gott gerichtete Aufforderung nur davidischen Pss. eigenthümlich (s. Ps. 57, 6. 12; Ps. 108, 6). Dem David, der ja so oft neue Bilder und Ausdrücke erfand, ist das durchaus solitäre נָטָה עַל in V. 12 sehr entsprechend.

Wenden wir uns zu den inneren Gründen der Messianität unseres Psalmes, so treten uns hier besonders die für den menschlichen König David allzu überschwänglichen Prädikate und Aussagen entgegen. So wird dem hier in Rede stehenden König ewige Lebensdauer in V. 5 beigelegt; er wird zum ewigen Segen gesetzt in V. 7: was also Abraham einst repräsentirte, ist jetzt an diesen König geknüpft. V. 10 werden die dem Könige beigelegten Straf-

akte ohne weiteres parallelisirt und in eine Reihe gestellt mit dem Verschlingen der Feinde von Seiten Jehova's. Zweitens kommt in V. 6 eine specifisch übermenschliche Formel: הוֹד וְהָדָר vor. Diese Formel besagt göttliche Majestät, und ist sonst nur solchen Psalmen eigen, in denen entweder Gott[1], oder der messianische König verherrlicht wird (Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3; Ps. 45, 4; ähnlich ist כָּבוֹד וְהָדָר in Ps. 8, 6 s. Hupf. z. d. St.). — Zu diesen eclatanten inneren Beweisen tritt verstärkend hinzu der äussere Beweis für die Messianität unseres Psalmes. Schweigt hier einmal das N. T., so fliessen dagegen aus der jüdischen Tradition uns reichliche Zeugnisse zu.

Das Targum, die älteren Rabbinen nach Raschi's Zeugniss, sowie auch Kimchi sahen hier den König Messias, und besonders giebt der Chaldäer jene hohen Prädikate gut wieder. Raschi sagt naiv: »Unsere alten Lehrer deuteten diesen Psalm vom Messias, aber um den Minim (Christen) zu begegnen, versteht man den Psalm besser von David«. Von ihnen unabhängig sind Origenes, Athanasius, Eusebius, Augustin ebenfalls für die Messianität. Seit der Reformation stimmen für dieselbe Luther, Calov, Cocceius, Geier. Luther z. B. legt es aus »von einem Könige, der eines anderen Königs (Christi) Figur und Vorbild war«.

Folgenden Inhalt bietet unser Ps. V. 2. 3: stellen das Thema im Allgemeinen auf: Freude darüber, dass der König erhöht sei.

V. 4—7: führen weiter aus, worin das Begehren des Königs bestand, und dass Gott es ihm gewährt.

V. 8: giebt das Fundament solcher Erhörung an: weil der König nämlich sich unwankelbar an Gott halte — darum thue Gott ihm so wohl.

V. 9—13: Auf dem in V. 8 gegebenen Fundamente erhebt sich nunmehr eine die Zukunft betreffende Reihe von

Hoffnungen, die derjenigen von V. 4—7 parallel läuft. Der Inhalt ist: dass der König alle seine Feinde unter seine Füsse bringen werde.

V. 14: Schlussbitte und Gelöbniss. — David redet im Ps. von dem Könige nur in der dritten Person, was auch in Ps. 2 vorherrschende Manier ist, obgleich dort das »Ich« David's in V. 7 deutlich in den Vordergrund tritt. Sein »Ich« scheint da noch zu spröde und zu scheu gleichsam zu sein, um gänzlich mit einem Standpunkte, mit einer Würde sich zu identificiren, welche sein irdenes Gefäss (2. Cor. 4, 7), in dem er diese Würde trug, unendlich überragte. Deshalb zieht David es vor, in der dritten Person von sich zu reden. — — V. 1—3.[2])

V. 2. Gut übersetzt der Chald.: Domine in virtute tua regnabit rex Christus (מְלֵךְ מְשִׁיחָא).

בְּעָזְּךָ] von עֹז, gemäss dem Parallelismus mit »Heil, Hülfe« ist es ein ihm von Gott verliehenes Gut: Kraft hat er als einen Ausfluss göttlicher Kraft.

מֶלֶךְ] ist nicht durch den Artikel determinirt, aber darum nicht ein beliebiger König. Es steht vielmehr als ein Wort *κατ'. ἐξ.* ohne Artikel. Derselbe wird in höchster Emphase ausgelassen: wo dann die Indetermination noch steigert. So kommt es im Arab. vor, wo es dann von den Commentatoren umschrieben zu werden pflegt: »ein König — und was für ein König.« Es soll damit die durch das Wort im Geiste der Hörer ausgedrückte Idee verstärkt werden; es dient *li'ltâzîmi* (ad amplificandum) (s. Del. zu Ps. 2, 12 u. Fleischer in den Noten zu Samachschari's Goldenen Halsbändern S. 1). Solche Indetermi-

2) V. 1. Dem Sangmeister, ein Lied von David.
2. Jehova, Deiner Kraft erfreut sich der König,
und ob Deiner Errettung wie frohlockt Er sehr!
3. Seines Herzens Verlangen hast gewährt Du ihm,
und das Begehren seiner Lippen nicht versagt. (Selah).

nation haben wir noch Ps. 45, 2; 72, 1; Jes. 32, 1; Deut. 18, 18. Aehnliches wird uns bei בַּר in Ps. 2, 12 aufstossen.

יִשְׂמַח] ist Präsens hier: der ganze Ps. ist auf dieser sonnigen Höhe der Freude gesungen.

יְשׁוּעָה] ist der Akt Gottes, durch den Er einen in der Bedrängniss Sitzenden (im צַר) hinausführt in ein weites, offenes, heiteres Feld. Darnach war also dieser König in einer Enge, aus der Er befreit werden musste, und befreit wurde: weil Er Gotte vertraut (V. 8). Dies war für David die saulische Verfolgungszeit, in der er einen Vorschmack von dem erhielt, was nachmals Jesus unter dem Drucke der Pharisäer leiden musste.

מַה־יָּגִיל] ist das richtige Ketib; die Masora liest als Keri מַה־יָּגֶל, indem sie dem Wörtlein מָה eine den Ton an sich ziehende Kraft zuschreibt, wie dem ·שׁ und וְ in Dan. 8, 12; Koh. 5, 14 vergl. Ew. S. 295). Diese rein grammatische Spinosität sollte aber keine Correktur veranlassen, indem doch offenbar das י das gewöhnl. Hebr. Hifil verlangt, und nicht den aramäisch-artigen E-Laut zulässt. Aus solchen Correkturen sieht der Wahn hervor, dass die Schriftsteller für die Grammatiker und deren Exercitien geschrieben hätten. Vergl. auch Prov. 20, 24.

Am Schluss dieses Verses ist noch Folgendes über den Inhalt im Allgemeinen zu bemerken. Niemand zweifelt an der Selbstverständlichkeit, welche unseren Worten in Bezug auf David eignet. Von David gilt es selbstverständlicher Weise, dass er sich der Kraft und Errettung Gottes, selbst bei seiner Erhöhung noch getröstet. Sofern aber in diesem Ps. zugleich des Messias Erhöhung nach seinen Leiden mitbesungen werden soll, kann man billig sich fragen, ob denn auch noch der erhöhte Messias sich der Kraft und Errettung seines Gottes zu erfreuen brauche. Wir müssen dies bejahen, nicht allein auf Grund unseres

Psalmes, sondern auch gestützt auf Schriftanalogien. Christus selber macht seine Erhöhung vom Vater abhängig im hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17,5: »und nun verherrliche Du mich, Vater, bei Dir selbst, mit der Herrlichkeit, welche ich vor der Welt Sein hatte bei Dir«). Auch Petrus in der Apostelgesch. 2, 28 leitet die Erfüllung des erhöhten Heilands mit Wonne bei Gottes Angesicht von Gott ab (nach dem Vorgange von Ps. 16, 11). Paulus sagt in Phil. 2, 8. 9: weil Jesus gehorsam gewesen bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze — darum habe ihn auch Gott aufs Höchste erhoben, ὑπερύψωσε = in altiorem locum eum evexit, in coelum, ad se illum elevans (Bretschneider im Lex. man.); desgl. vergl. Eph. 1, 20. 21 und Ps. 110, 1. Also auch die Himmelfahrt und die Bescherung eines Namens, der über alle Namen ist, leitet Paulus von Gottes Macht und Kraft ab. In dieser Stellung zu Gott befindet sich der erhöhte Heiland desgleichen 1. Cor. 15, 28, wo er die ihm von Gott mitgetheilte Weltherrschaft Gotte zurückgiebt. Jener Sinn Christi, zufolge dessen er sich entleerte, als er Knechtsgestalt annahm, verbleibt auch noch dem erhöhten Heilande. Wie er hienieden all das Seine vom Vater abhängig gemacht, so machte er auch noch bei seiner Erhöhung zur rechten Hand des Vaters Alles dasjenige abhängig von seinem Vater, was ihm eigentlich als sein erworben Theil von Rechtswegen zustand.[3]) Aus diesem Grunde dürfen wir billig sagen: auch der erhöhte Messias erfreut sich noch der Kraft und Errettung Gottes, vorerst in und mit David, nachmals unmittelbar (bei seiner Himmelfahrt).

V. 3. תַּאֲוָה] Wunsch; eigentlich Begierde: die in dem Verbum אָוָה, verwandt mit אָבָה (wollen) und הָוָה, ma-

[3]) Auch in seinem erhöhten Zustande lässt er sich »treu« nennen: Hebr. 3, 6; er bittet für uns (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34); er ist ein anderer Aaron im Allerheiligsten, vergl. Hebr. 4, 15. 16.

lerisch vorliegt. Es ist das Hauchen mit geöffnetem Munde, unser »jappen«, sanscr. *gap*, *gaf*.

אַרֶשֶׁת] von אָרַשׁ Nbf. zu יָרַשׁ = begehren; ein strikt paralleles Wort zu תַּאֲוָה.

בַּל מָנַעְתָּ] בַּל steht hier, wie immer mit dem Verbum finit. Das Praet. ist wie auch bei נָתַתָּה festzuhalten.

סֶלָה] ist ein Sinn- und zugleich Musikzeichen, wie Castellus (sec. Syros) bemerkt. Syrus, Ar., Vulg. übersetzen es gar nicht an unserer Stelle. LXX übers. gewöhnlich *διάψαλμα* = Zwischenspiel, das den Gesang unterbricht und ersetzt: nach der Auslegung Gregor's v. Nyssa. Suidas und Hesychius geben aber Beide noch andere Auffassungen des *διάψαλμα* der LXX an: so dass es fast ebenso streitig ist, wie unser Selah. Die Peschito behielt Diapsalma bei. — Der Chald. und die talmud. Ueberlieferung, auch Aquila und Symm. übersetzen es »auf ewig« = נֶצַח.

סֶלָה erscheint mir mit Gesen. im Thesaur. als ein Derivatum von סָלָה, welches verwandt wäre mit שָׁלָה, »schweigen, ruhig sein«. ס und שׂ wechseln z. B. in שִׁרְיוֹן und סִרְיוֹן Panzer, ferner in סָתַם und שָׂתַם verschliessen. Die Nominalform selbst ist, wie schon Schindler bemerkt, unregelmässig: man würde סֵלֶה nach הֵגֶה erwarten, als von einem Verb. ל״ה abstammend. Jedoch kennen wir gleich nicht mehr das Paradigma, wonach Selah gebildet wurde, so kann es darum doch genuin sein. Denn es ist solch terminus technicus, welchen David vielleicht zuerst gebildet, nicht pedantisch zu examiniren und durchaus nicht etwa mit Delitzsch nach einem grammatischen Paradigma zu corrigiren. Del. liest סֵלֶה. Aber wenn solches Wort, welches beständig von den 12 Geschlechtern an allen Sabbathen gelesen und gesungen wurde, nicht ein-

mal authentisch überliefert wäre, — welche Zuversicht könnten wir dann in Betreff der anderen Wörter fassen.

Also indem wir es von סָלָה in der Bed. »ruhig sein« ableiten, übersetzen wir es mit Pause. Es bezieht sich auf die Sänger und Musiker. Gesang und Musik mag vielleicht lang anhaltend und allmählig nur verklungen sein, wie bei unseren Fermaten. Es soll solche Pause einen Ruhepunkt bilden, gleich wie unsere Fermaten, und sie soll zum Nachsinnen auffordern: sowohl die Gemeinde, als auch die Sänger und Musiker. Ps. 9, 17 steht הִגָּיוֹן noch dabei, welches sinnende Meditation bedeutet. Es kommt Selah, wie schon Castellus im Lex. heptaglettôn bemerkt, 71 Mal im Psalter und dreimal bei Habacuc vor. Unsere, auch von Luther, Gesen., De Wette, Hengstenberg vertretene Ansicht giebt Hieron. (in ep. ad Marcellam) auch als eine ihm bekannte traditionelle an. Er sagt: pausatio spiritus sei eine der mannigfaltigen Auffassungen des Selah. Sehr oft beginnt ein neuer Sinn mit diesem Selah, z. B. Ps. 89, wo Selah viermal vorkommt.

Das Dagesch forte in unserem סֶלָּה hier ist euphonisch. Diese Berücksichtigung des Selah bei der Lesung des V. zeugt für das Gewicht, welches die Masorethen auf dieses Wort legten.

V. 4—7: wird ausgeführt, worin das Begehren seiner Lippen bestanden, und wie Gott es Ihm gewährt habe. Calvin und Kimchi übersetzen die Verba als Futurum. Wir müssen aber das Präsens hier wählen wie V. 2; es wägt der Sänger die Segnungen Jehova's als gegenwärtige in seinen Gedanken ab. Die Präterita in V. 3 und 5 erfordern in unserem V. zum mindesten Praesentia.[4])

[4]) V. 4. Denn Du bringst ihm entgegen Segnungen an Gütern, setzest auf sein Haupt die Krone von gediegenem Golde.

5. Leben heischte er von Dir, Du gewährtest es ihm,

V. 4. תְּקַדְּמֶנּוּ] Das Piel hat bekanntlich caussative Bedeutung. Vom Kal »vorn sein« (wovon קֶדֶם die vordere Weltgegend, Osten) ist das Piel: Etwas vorn machen, vorn sein lassen: also Jemandem mit Etwas entgegen kommen, so Deut. 23, 5: »sie kamen Euch nicht mit Brot und Wasser entgegen« (vergl. Jes. 21, 14; Mich. 6, 6 und öfter). Hier ist nun קִדֵּם mit doppeltem Accus. construirt, wie noch Ps. 59, 11 nach dem Ketib: mit seiner Gnade begegnen; an unserer St. mit בִּרְכוֹת] von בְּרָכָה »Segnungen«, ein Wort guten Klanges für ein israëlitisches Ohr: was noch deutlicher werden wird in V. 7a. — בְּרָכָה ist sehr instruktiv, um die oft verwickelte Logik der hebräischen Bildersprache an einem Beisp. kennen zu lernen. Unser Wegweiser dabei ist das Arabische: wo alle Wörter noch mehr ihre sinnliche Grundbedeutung bewahrt haben. Die Radices kommen im Arabischen noch mehr in ihrem naiven Zusammenhange vor, auf ihrem naturwüchsigen Boden.

בָּרַךְ nun heisst, wie im Arabischen: die Kniee beugen, welcher Begriff in בִּרְכַּיִם (Kniee), und בְּרֵכָה Kniebeugung um Wasser zu trinken (s. Richt. 7, 5) deutlich hervorsticht. Aus dieser Quelle entspringt nun ein Piel, בֵּרֵךְ, welches in doppeltem Sinne vorkommt, und eine zweifache Metapher bietet.[5])

1) Wenn das Piel »die Kniee beugen machen« vom Menschen aus, aus seinem Willen hervorgeht: so bedeutet

Länge der Tage immer und ewig.
6. Gross ist seine Ehre durch Deine Hülfe,
und Majestät und Herrlichkeit legst Du auf ihn.
7. Denn Du setzest ihn zur Segensfüll' auf ewig,
ergötzest ihn mit Freude bei Deinem Angesicht.

[5]) Die aus dem Arabischen besonders sich ergebenden sinnlichen, bildvollen Bedeutungen haben Scheidius und nach ihm Groenewoud im Lexicon Hebraicum et Chald. auf Grund der Schultens'schen Forschungen zusammengestellt. Freilich ist dieses Lexicon sehr mit Kritik zu benutzen.

es »grüssen, begrüssen, verehren«, oder einfach »Abschiednehmen, grüssen zum Abschied«. Aus diesem Abschiednehmen floss die Bed. Valet-sagen, in dem Sinne, dass man Nichts mehr zu thun haben wolle mit dem, welchem man solches anthut. So finden wir es Hiob 2, 9: wo zu crass übersetzt wird »fluche Gott«. Es ist vielmehr »gieb Gott den Abschied, sag' ihm Valet« (vergl. Schultens zu Hiob S. 12).

2) Eine zweite Hauptmetapher, die diesem Piel von בָּרַךְ beiwohnt, ist die, wo das »Kniee beugen« von Aussen her bewirkt ist, wo es dann die Bedeutung von genua flectere iussit in dem Sinne von fortunatum esse iussit reddiditve bekommt. Wenn man einem Kameel eine Last von Gütern auflegte, so liess man dasselbe sich auf die Kniee niederlassen. Dieses בֵּרֵךְ enthält auf den Menschen angewandt die Metapher: Einen die Kniee beugen machen, um ihn mit Gütern zu belegen, zu beladen. »Kniee beugen machen« ist also der sinnliche Ausdruck, der dann die Färbung der Ueberwältigung mit Gütern, kurz des Segnens annimmt, was eigentlich nur erst Endzweck war, als man Jemandes Kniee beugen machte. Etymologisch und dem Sprachgebrauche nach ist קְלָלָה, von קִלֵּל »leicht machen, entwerthen«, der strikteste Gegensatz zu unserem Worte בְּרָכָה (z. B. Gen. 12, 3). Die zweite Conj. dieses Verbums im Arab. heisst sowohl Einen zum Knieen, zum Beugen der Kniee bringen, als auch: Einem Segen anwünschen (s. Freitag). Wer »Segnen« nur auf den Akt der Kniebeugung, die damit verknüpft gewesen sein soll, bezieht (wie Gesenius im Thes.) kommt damit schlecht weg gegenüber Gott. Wenn es von Gott heisst, dass er einen Menschen segne: so ist ihm doch wahrlich kein solcher Akt der Kniebeugung beizumessen. Man unterscheide aber die Quelle des Impulses, der Einen die Kniee beugen macht: ob dieser Impuls aus uns

zum Grusse kommt, oder z. B. von Gott aus kommt, um uns Lasten von Gütern aufzulegen.

Ein frischer Duft haucht Einem entgegen aus dieser semitischen Logik der Bilder. Die semitischen Wörter sind Blumen des Feldes; wohingegen unsere japhetitischen Wörter leider meist den getrockneten Blumen gleichen, deren innerster succus et sanguis uns längst verloren gegangen ist. Deshalb sollten wir, um zum wahren und tiefen Verständniss unserer christlichen termini: Gnade, Bekehrung, Glaube, Vertrauen, ja selbst des Namens Gott zu gelangen, zur heiligen lauteren Quelle unseres hebräischen Sprachschatzes zurückkehren. Dabei wird uns das Arabische besonders gute Wegweiserdienste leisten. Dies wird besser sein, als solche termini aus dem christlichen Bewusstsein heraus zu definiren. Wie herrlich ist es doch, dass die Definition unserer hauptsächlichsten dogmatischen termini von der heiligen Schrift selber in Bild und Schall unternommen worden ist! Zu ihr, in der Alles lebt und webt und tönt und klingt, zur heil. Schrift im hebräischen Gewande, sollten wir uns hauptsächlich hinwenden bei der Bestimmung der Grundbegriffe unseres christlichen Glaubens!

טוֹב] ist vom Verbum טוּב (Nebenf. יָטַב) abzuleiten, welches saftig, strotzend voll sein bedeutet.

עֲטֶרֶת פָּז] die Krone von reinem Gold. Zu פָּז vergleicht Schultens (in Prov. 8, 19) das Arabische *afaza* »hervorblicken, hervorblinken« und beruft sich dabei auf אוּפָז, wo das א sich noch erhalten habe (Jer. 10, 9). Doch Uphas ist mit Knobel (Völkertafel S. 310) als »Küste des Goldes«, אוּ = אִי (pl. אִיִּים) Küste, zu fassen. Besser also werden wir nach der Grundbedeutung des Verbums פָּזַז »scheiden, trennen«, das durch Scheiden gereinigte Gold, also »gediegenes Gold« verstehen. Die mit p und s

(oder sonst einem Sibilanten) anhebenden Wurzeln haben im Hebr. den Begriff des Trennens.

Diese Krönung, welcher unser Vers Zeugniss giebt, geht zunächst auf David. Demselben eignete eine Krone so gut, wie nach Ps. 2, 9 ein Scepter; gleichwie ja auch Saul ein königliches Abzeichen trug (2. Sam. 1, 10). Aber in seiner Person ward zugleich der Messias erhöht und nahm Platz zur Rechten seines Vaters. Demnach bezieht Cocceius, unter Zustimmung von Geier, die Krönung hier passend auf die Erhöhung und Krönung des durch David repräsentirten Messias: er vergleicht Phil. 2, 9. 10.

Dieser König wird nun V. 5 weiter beschrieben: Er bat um Leben — und Du gabst ihm ewiges Leben.

V. 5. עוֹלָם וָעֶד] ל fehlt hier, wie in Ps. 16, 11 bei נֶצַח; es ist also unsere Phrase ein Accus. adverbialis. Das Segol unter וָעֶד ist am Schlusse des ganzen Verses dem Patach vorgezogen, weil es besser und knapper auslautet, als das gewöhnliche Patach. Manche (z. B. Hupf. und Delitzsch) legen diese Ewigkeit des Lebens auf David aus und ziehen dazu die ceremonielle orientalische Begrüssungsformel: »ewig lebe der König« (1. K. 1, 31; Neh. 2, 3) als Parallelstelle herbei. Aber erstlich ist dies ein orientalischer Wunsch: und dieser darf schon seines orient. Charakters wegen nicht herbeigezogen werden, wo eine faktische Erhörung von Seiten Gottes in Rede steht. Wenn es heisst, dass Gott Etwas thue: so ist das eben weit mehr als ein gewöhnlicher orientalischer Glückwunsch besagt, den jeder Höfling in den Mund nimmt. Poetische Hyperbeln schützen die modernen Juden gerne vor: um Alles auf den Messias Deutende abzuschwächen. Diesen modernen Juden sollte der christliche Exeget sich nicht gleichstellen. Hengstenberg bezieht das »um Leben bat Er Dich« — auf den Wunsch David's in seinen Nachkommen fortzuleben. Das steht aber nicht da und dies wäre auch

eine ziemlich frostige Verallgemeinerung unseres concreten, lebensvollen Textes. Delitzsch, der unsere Verszeile hyperbolisch nennt, sagt weit besser: die Wahrheit des Hyperbolischen bestehe darin, dass auch der Tod für David nicht Ende des Lebens sein wird.

Die Exegeten fühlen wohl, dass sie hier Etwas sagen müssen: und steuern nun hier an dieser so zu sagen messianischen Klippe so gut als möglich vorbei. Aber es ist eben keine Klippe, sondern messianisches Festland, auf dem wir landen können. Mit dem Targum halten wir die dem König zugesagte ewige Länge seiner Tage streng fest. Die gleiche ewige Lebensdauer wird aber dem König Messias auch sonst in verschiedenen Beziehungen zugeschrieben: Ps. 45, 3. 7. 18; Ps. 72, 5; Jes. 9, 5: Vater der Ewigkeit, d. h. Urheber einer ewigen Dauer, für seine Reichsgenossen nämlich. Die Juden wussten aus ihrem Schriftstudium um diese Ewigkeit des Messias: »wir haben gehört im Gesetz, dass der Messias ewiglich bleibt« (Joh. 12, 34); vergl. Luc. 1, 33: »Er wird König sein ewiglich«.

Wie aber kommt doch, fragen wir, David, wo er den Messias repräsentirt, dazu, noch um Leben in diesem Umfange zu bitten? Da müssen wir vor Allem im Auge halten, dass dieser V. in gleich hoheitsvollem Tone gehalten ist, wie Ps. 2, 8, wo Gott sagt: »Heische von mir, so will ich Dir die Enden der Erde geben«. Es ist offenbar auch hier Einer, der zu bitten berechtigt ist, und dem deshalb sofort gewillfahrt wird. Es verhält sich aber mit dieser Bitte ähnlich, wie mit der Krönung: die nach VV. 3. 4 auch Erfüllung Seines Begehrens ist.

David und in ihm der Messias hatten sich während der Leidenszeit, welche der gegenwärtigen Erhöhung vorausging, durchaus als Entleerte (κενωθέντες) gefühlt. Ihre Königskrone, welche David seit Samuel's Salbung zustand, dem Messias aber von Ewigkeit, ja ihr Leben hatten sie

freiwillig Gotte anheimgegeben und waren, von den Meisten verkannt, unter ihrem Volke umhergeirrt. Da nun hatten sie Beide genugsam Anlass und Gelegenheit, sowohl nach der Krone ein Begehren zu tragen, als auch um Leben Gott zu bitten. Was David damals erlitt, als er stets fürchtete, noch eines Tages in die Hände Saul's zu fallen — das litt der Messias mit ihm. Denn Beide waren innerlich (unione veracissima) vereinigt, in all seinem Leid traf ihn, den Messias, auch Leid; der Messias fühlte David's Noth wie seine eigene (= Jes. 63, 9). Er, der nachmals freiwillig in's Fleisch kam, ist schon hier freiwillig als Helfer und Beistand David's in die Welt gekommen (vergl. Ps. 40, 7 mit Hebr. 10, 5; vergl. auch Aehnliches in Jes. 48, 16). War nun der Messias in dieser Weise in David vorhanden, so musste er auch demgemäss sich Gotte gegenüber verhalten. Er musste nach menschlichem Massstabe denken, fühlen, bitten, leiden: alles gemäss den Bedürfnissen David's, denen er sich anschmiegte, sich anschmiegen konnte, weil Er sich in's Fleisch begeben wollte, weil Er Knecht werden wollte, wie in Ps. 40, 7 (nach unserer Auslegung) der in David redende Messias solches von sich aussagt. Demnach, wenn der Tod bevorstand, musste er um neues Leben bitten, auf neues Leben hoffen (wie schon Ps. 16, 10). Somit machte er also schon hier in und mit David Alles dasjenige noch erst wieder von Gott abhängig, was ihm eigentlich von vorn herein zukam: z.B. die Krönung und ewiges Leben. Wunderbar ist nun der Zusammenklang von Vorausdarstellung des Messias in David und der schliesslichen Realisirung, welche diese Vorausdarstellung in Christo Jesu gefunden! Alles findet sich im N. T. wieder, was sich der in David waltende und wirkende Geist des Messias (1. Petr. 1, 11) von Gott ausbedungen und erbeten zum Trost seiner selbst und zur geistlichen Befriedigung der Seinigen. — Und in der That, alles, was der König Messias nach Aussage unseres Psal-

mes erbittet, war schon damals von unendlichem Gewicht. Die Krone war das Symbol einer Herrschaft, der auch nach Ps. 2 die Heiden unterthan werden sollten. Ewige Länge der Tage im guten Sinne des Wortes ist auch nicht etwas gewöhnliches, sich bei den Menschen von selbst Verstehendes. Krone und Leben konnten David (und sein Volk) sich nicht ohne Weiteres anmassen. D. konnte dies nur, wenn noch ein Höherer mittelst seines Geistes in ihm waltete: wir meinen den Messias (was 1. Petr. 1, 11 auch für David ausdrücklich bezeugt). Waltete dieser Geist Christi in Ihm und machte David ähnlich Christo, dem im Paradiese Verheissenen, und dessen Leiden: so machte er ihn dann auch in diesem Leiden aussprechen alle Bitten, die da Bezug haben auf die Erhöhung nach der vorausgegangenen Leidenszeit. Es liess dieser Geist Christi den David Bitten aussprechen, welche zu seiner selbst Befriedigung und zur Befriedigung des dürstenden Volkes dienten. Herrschaft und ewiges Leben trat so als von Gott dem Könige, diesem messianischen Repräsentanten, zugesagt, vor die Augen und Herzen des Volkes. Aber dann hat Alles zuerst Wesenhaftigkeit und Wahrheit in dem, welchen David repräsentirt, in dem Messias: Er selbst participirt daran nur. David ist nur der berufene und wohl präparirte Mund, um solche Herrschaft und ewiges Leben seinem Volke aus Gottes Herzen herab zu erbitten und solche Güter als Zusage Gottes an ihn zu verkünden. Und dieses Volk lechzte ja nach gottgeordneter Herrschaft eines Königs und nach ewigem Leben. Dies beides nun wurde auch dem Volke zugesagt: wenn David als berufener Theilnehmer der erhabenen Vorrechte des Messias erschien, als dessen Repräsentant im Leben er anerkannt war zufolge seiner wunderbaren Schicksale und Aussonderung durch Samuel. Ist ihr König und Bruder Theilnehmer an der Herrschaft und dem ewigen Leben: so sind auch sie es.

Es verhält sich damit, wie mit der Stellvertretung des

Volkes durch einen Hohenpriester. Wie in diesem das Volk vor der Bundeslade im Allerheiligsten erscheinen durfte, wenn auch nicht ohne Blut: so war das Volk in und durch den berufenen König vergewissert seiner Herrschaft und des ewigen Lebens. Participirt unser König an solchen Vorrechten, so mit ihm auch wir, dachten David's Reichsgenossen. Und in völlig entsprechender Weise dachten die Gläubigen Israël's: kehrt unser Hohepriester entsühnt von Gottes Gnadenstuhl zurück: so gehen in ihm auch wir, die wir auch ein hohepriesterliches Geschlecht sind, entsühnt von dannen. Die Idee der Stellvertretung war sehr vielseitig im Leben der Israëliten realisirt.

V. 6. גָּדוֹל u. s. w.] durch Deine (Gottes) Hülfe und Ausrettung ist des Königs Ehre gross geworden. Auch hier ist festzuhalten, dass der Messias Alles, was er von Natur besass in der Erniedrigung, die er mit König David (und in ihm) theilte, noch erst durch einen Akt Gottes wiedererlangen muss. Und in gleicher Weise betet Jesus: »verherrliche mich —— mit der δόξα, die bei Dir ich besass, vor der Welt Sein« (Joh. 17, 5). Wegen dieser unio aber, welche zwischen dem Messias und David statt fand, klingt hier auch Alles so selbstverständlich und zuversichtlich.

הוֹד וְהָדָר] sind, wie schon oben bemerkt worden, in dieser Verbindung, in der aber auch כָּבוֹד statt הוֹד sich findet, göttliche oder (wie hier) messianische Prädicate.

V. 7. כִּי־תְשִׁיתֵהוּ בְּרָכוֹת] denn Du setzest ihn zur Segensfülle. בְּרָכָה ist ein heiliges Stichwort der Israëliten! Schon zu Abraham war Gen. 12, 2 gesagt: »sei ein Segen«, und zufolge dieses göttlichen Imperativs ward er ein Segensquell für alle Nationen. Was Abraham für alle Völker des Erdbodens repräsentirte: dazu wird der König hier auf ewig eingesetzt. In ihm soll Fülle der Segnungen auf ewig

sein. Denn der Plural drückt hier die Fülle und Mannigfaltigkeit aus und steht in gleich umfassendem Sinne wie Ps. 133, 3 und Jes. 19, 24 der Singular. Unnöthig ist es, die Setzung des abstractum pro concreto hier zu statuiren: ja dies schwächt sogar die Kraft des Inhalts.

לָעַד] auf ewig, עַד ist Subst. = Dauer, nach dem Etymon eigentl. ein unbestimmtes Fortgehen in der Zeit; dann »Ewigkeit«. Weil solch ein metaphysischer Begriff wie Ewigkeit in ein Wörtchen schwer zusammengepresst werden kann, zumal in einer so unphilosophischen Sprache wie das biblische Hebräische, so werden im A. T. nur annähernde Wörter dafür gewählt: z. B. עוֹלָם, נֶצַח. Was hier nun von dem durch David repräsentirten König ausgesagt wird, könnte für unser an die Fülle und Mannigfaltigkeit des Evangeliums gewöhntes Ohr etwas blass und nüchtern erscheinen. Aber בְּרָכוֹת, Fülle von Segnungen, enthält doch genau genommen alles, was nur immer der Mensch billiger Weise sich wünschen und von einem solchen König erwarten kann.

Hat Gott den König zur Segensfülle gesetzt: so bringt derselbe eben mit sich alle Gaben, deren die Unterthanen bedürfen; vor allem die im Psalme namhaft gemachten Gaben der Herrschaft und des ewigen Lebens. Gerade solche Unbestimmtheit und anscheinende Vieldeutigkeit des Ausdruckes machte es möglich, dass die Psalmen sowohl zeitgemäss, als auch für alle Zeiten redeten. Der Rahmen soll gross, soll elastisch sein, welcher allen Zeiten, auch den unsrigen noch, das Heil entgegen treten lässt. Die Worte, in welche das Heil verfasst worden, sollen nicht zu national und bornirt sein: damit noch alle nachfolgenden Zeiten mit leichter Mühe dieselben fassen möchten.

Natürlich, um den Inhalt solchen Segens, zu dem (wie einst Abraham) jetzt der König gesetzt ist, zu ver-

stehen, dürfen Einem gewisse Voraussetzungen nicht fehlen. Nämlich, dass man von Natur ohne König in der Welt lebt, seines gottgewollten Standes beraubt, und dass man des wahrhaftigen Segens und wahrhaftigen ewigen Lebens ganz und gar entbehrt. Denn freilich, wer sich schon von Natur für gesegnet genug hält, der muss unseren Psalm, der von Segensfülle, von der goldenen Krone und ewigem Leben, als von etwas Ausserordentlichem spricht, missverstehen. Ein Solcher wird leicht geneigt sein, den Ps. für ein hyperbolisches Geburtstagscompliment oder ein Triumphlied auf einen siegreich heimkehrenden König zu halten. Damit aber verliert der Psalm jegliches Recht, im Gesangbuche Israël's oder der Christen zu stehen.

תְּחַדֵּהוּ] zweite pers. Fut. Piel von חָדָה; besonders häufig im Aramäischen. Doch auch im hebr. Codex kommt es Hiob 3, 6; Exod. 18, 9 (vergl. 1. Chr. 16, 27) vor. Du ergötzest ihn mit Freude bei Deinem Angesicht, sagt der S. אֶת־פָּנֶיךָ] wie Ps. 16, 11; 140, 14 drückt dieses אֶת eine Gemeinschaft, ein Zusammen-sein aus. Verbunden und gegeben mit dem Schauen Deines Antlitzes ist des Königs Freude. Dieselbe sättigende Fülle von Freude verspricht Ps. 16, 11 dem Messias; Ps. 140, 14 wird es den Frommen als herrliche Zukunft verheissen. Es ist also wieder ein Zug, der den König in das Stadium seiner Erhöhung versetzt, von wo aus er Segensfülle ergiessen wird.

V. 8.[6]) Der Grund wird hier angegeben, weshalb Gott dem König in der V. 4—7 beschriebenen Weise das Begehren seiner Lippen erfüllt: »denn er vertrauet auf Gott.«

הַמֶּלֶךְ] hinweisend auf etwas schon genanntes: deshalb steht hier der Artikel; so steht Gen. 2, 7. 16 הָאָדָם

[6]) V. 8. Denn der König vertraut auf Jehova
und auf die Gnade des Hocherhabenen unwandelbar.

zurückweisend auf Gen. 1, 26, von woher die Bekanntschaft mit אָדָם vorauszusetzen war.

בָּטַח] mit בְּ, wie so oft diese Verba des Vertrauens und Glaubens besonders gerne mit בְּ construirt werden, welches בְּ dann die Grundlage angiebt und einführt, worauf man vertraut (vergl. ἐπί c. Dat.); so z. B. הֶאֱמִין mit בְּ, das classische Wort für Glauben im A. T. = Jemanden als fest annehmen, Einen für fest, zuverlässig halten. Desgleichen נִסְמַךְ mit בְּ im Ni. (Jes. 50, 10) = gestützt sein auf Gott. Ferner תָּמַךְ mit folg. בְּ. Immer ist Gott da als feste Stütze, ja als Träger (אֹמֵן) des Menschen gedacht (vergl. Num. 11, 12).

חֶסֶד] ist Gnade, fast synonym wird חֵן gebraucht: ein Wort, dessen entsprechende Radix im Arab. vom Tone, welchen das Kameel, zu seinen Jungen gewendet, in Liebe oder in Besorgniss ausstösst, gäng und gäbe ist. [7]) Doch ist חֵן im Hebr. mehr die souveräne Gnade Gottes dem Sprachgebrauche zufolge (z. B. Ex. 33, 19). חֶסֶד ist mehr die von Liebe und Anmuth strotzende Gnade Gottes, stets aber vom Höheren auf Niedere gehend im Sprachgebrauche. Das Verbum חָסַד bedeutet nach dem Arab. tursit, succi copia affluxit, strotzen von Saftfülle z. B. wie eine Mutterbrust. So wird auch ein Freigebiger demselben Bilde gemäss ein Mann mit nassen Händen genannt bei den Arabern. [8])

Auf diese חֶסֶד verliess sich auch der König, wie Ps. 16, 1 Aehnliches von derselben Person ausgesagt wurde.

[7]) Vergl. Schultens z. Hiob 19, 17. 21 und seine Beisp. aus der Hamasa. Darnach bed. חָנַן eigentl.: argutum stridulumque sonum edidit e gutture. Crebrum in Camelis, quarum pietate in pullos nil tenerius.

[8]) Vergl. Schult. exc. Ham. S. 425; und ad consess. 3. Haririi S. 129: »humorem sive madorem usurpant pro munificentia.«

עֶלְיוֹן] Der Hohe, von Gott gesagt, als der da im Himmel thront; so wird Gott auch schlechtweg עַל der »Hohe« bei Hosea genannt (11, 7; 7, 16). Auch in unserem Worte liegt nur der Positiv vor und nicht ein beabsichtigter Gegensatz gegen die heidnischen Götter, über die Jehova hinausrage. Uebrigens kennen auch die Phöniken dies Prädicat Gottes: Elioun; Gen. 14 wendet Melchisedek diesen Namen an, und zwar im guten Sinne, was aus Abram's freudigem Eingehn auf diese Begrüssung erhellt. בַּל יִמּוֹט] ohne Wanken; es ist nicht als Verbum zum Vorigen zu ziehen: »durch die Gnade des Höchsten wird er nicht wanken«, wie Ew., Hupf. und Delitzsch wollen. Es scheint mir sehr gut eine nachschlagende Angabe der Unverbrüchlichkeit und Unwandelbarkeit des königlichen Vertrauens auf Gott sein zu können. Solche nachschlagende Sätzchen sind durch keine Copula mit dem Vorigen verbunden, ja zuweilen werden sie nicht einmal mehr erwartet. Ganz ähnlich ist לֹא יַחְמֹל: Hiob 6, 10; Jes. 30, 14; Hab. 1, 17; in Jes. 3, 9 לֹא כִחֵדוּ »unverholen«; in Jes. 41, 7 לֹא יִמּוֹט; vergl. Ps. 35, 8; Prov. 5, 6; Hiob 9, 3; Jes. 47, 11; Jer. 12, 13. יִמּוֹט ist übrigens fut. des Ni. נָמוֹט und in dem Sinne von »Abirren« gebraucht, wie Ps. 17, 5.

V. 9—13. Eine Reihe von Siegesverheissungen erhebt sich auf solcher Basis des Gottvertrauens unseres Königs: dieselben sind hier futurisch, nicht präsentisch zu fassen. [9])

[9]) 9. Reichen wird Deine Hand bis an alle Deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen alle Deine Hasser.
10. Du wirst sie machen wie zu einem Feuerofen,
zur Zeit Deines Angesichts;
Jehova in seinem Zorn wird sie verschlingen,
und Feuer sie verzehren.
11. Ihre Frucht wirst Du von der Erde vertilgen,
und ihren Samen von den Menschenkindern weg.

מָצָא לְ] ist eigentl. hindurchdringen bis zu (z. B. Jes. 10, 10) d. h. erreichen. Ohne Präposit., und weniger bestimmt ist מָצָא mit blossem Accus. im zweiten Gliede (= erlangen), hier ist nicht durch eine Präposition Rücksicht genommen auf den zum Ziele führenden Weg. Offenbar ist hier das frühere Subjekt des Psalmes, der König, angeredet — wie wir mit Ew. und Del. gegen Hupf. festhalten müssen. Wäre von jetzt an Jehova immer angeredet, so könnte nicht gut von dem soeben angeredeten Jehova plötzlich in der dritten Person geredet werden, wie V. 10 geschieht; auch würde es wohl in unserem V. איביו und שׂנאיו (seine, des Königs Feinde) heissen müssen (Delitzsch).

תְּשִׁיתֵמוֹ] מוֹ ist das auch in Ps. 2, 3 u. o. vorkommende poet. Suffix der dritten Person.

לְעֵת פָּנֶיךָ] לְ ist hier, wie Genes. 3, 8 (vergl. auch Jes. 7, 15), das לְ temporale: zur Zeit Deines Angesichts. Diese Phrase wird sonst nur von Gottes Zornblick gegen die Sünde gebraucht: so Ps. 34, 17; 76, 8; Lev. 17, 10; 20, 3 ff.; Jer. 21, 10; Threni 4, 16 (Hupfeld); vergl.: »unser Gott ist ein verzehrend Feuer« in Hebr. 12, 29. Hier jedoch steht es auch einmal von dem Könige unseres Psalmes, der schon durch andere Züge als der Messias sich kund that. Jedoch verzehrt sein, des Messias, Blick nicht sofort: sondern er versetzt dadurch nur seine Feinde in die Lage eines Feuerofens. Durch diese Zusammenstellung der Feinde mit einem Feuerofen soll einerseits ihre innere quälende Beschämung, die innerliche, wie von Feuerbränden geschürte Schamgluth bezeichnet werden. An-

12. Denn — haben sie (die Hand) erhoben wider Dich zum Bösen,
sannen sie Arglist — sie werden's nicht vermögen.
13. Denn Du wirst sie machen zu Flüchtigen,
mit Deinen Sehnen zielen auf ihr Antlitz.

drerseits liegt darin die Angst gemalt, welche an ihnen zu sehen sein wird, gleich dem Feuer, welches aus der Mündung eines Feuertopfes, mit Rauch untermischt, hervorlodert. Sie werden also »Flammengesichter« haben, wie sie Jesaia (13, 8) den entsetzten Babyloniern beimisst. Ueber תַּנּוּר und seine Form s. Rödiger in Gesen. Thes. S. 1513.

Die Ausführung des Gerichts selber wird hier Jehova zugeschrieben. Und zwar wird dieser Gerichtsvollzug in einem für unser Ohr etwas crassem Bilde geschildert. יְבַלְּעֵם] Fut. Piel von בָּלַע, nach dem Arabischen »verschlucken«; ja, unser Wort malt sogar onomatopoetisch den Ton des Schluckens. LXX und Paulus übersetzen unser Wort in Jes. 25, 7 mit καταπίνω. Num. 16, 32 (Apoc. 20, 14) kann dienen zur Erläuterung des Mittels, durch welches Gott dies bewerkstelligt. Das Crasse dieses Ausspruchs ist nicht ohne Analogie. Unser Ohr wird ebenso seltsam berührt durch die Worte Jehova's in Sach. 12, 10: »und sie werden mich (Jehova) anblicken, den sie durchbohrt«; und desgleichen durch des Apostels Wort, wenn er sagt, dass man den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (1. Cor. 2, 8). Dies muss man aber dem Semiten zu Gute halten: der Alles (wie die Kinder) schnell zufahrend aber treffend wahr benennt und darstellt. Und wo nun die tiefste Ehrfurcht vor Gott im Herzen lebt und webt: da sind solche kräftige Bilder keine Herabwürdigung Gottes, sondern ätzend, erfrischend und belebend. Unbequem sind sie nur für ein verweichlichtes Geschlecht, das am Liebsten das ganze A. T. — besonders den Kindern — verschlösse.

תֹּאכְלֵם אֵשׁ] 'תא ist hier die 3. p. fem. futur., als das zu אֵשׁ gehörige Verbum. אֵשׁ ist nämlich Femin. wie auch im Arab. die Wörter, welche Feuer und Licht bedeuten, weiblichen Geschlechts sind.

V. 11. Auch die Nachkommen פִּרְיָמוֹ] richtet der

König zu Grunde. פְּרִי ist parallel dem זֶרַע in diesem Verse; »Frucht des Leibes« ist das Vollständigere: vergl. Ps. 127, 3; 132, 11. תְּאַבֵּד] Piel von אָבַד transire, errare fecit: ein Bild vom Verirren z. B. in der Wüste hergenommen [10]); dann geradezu »vertilgen«, so hier: vertilgen von der Erde weg, aus den Menschenkindern heraus.

V. 12. Nachträglich geht der Sänger ein auf der Feinde Sinnen, aber nur um es als gänzlich resultatlos hinzustellen. כִּי־נָטוּ] ist Vordersatz zu בַּל יוּכָלוּ. Es ist dies eine Form des Bedingungssatzes, welche schon zu Ps. 22, 30 besprochen wurde: wo auch ein Präteritum im Vordersatze steht und ein Futurum im Nachsatze; man kann das Latein. nam ut instruxerint insidias etc. vergleichen (s. Del.).

נָטָה רָעָה עַל] ist eine schwierige Phrase. Viele übers.: ausspannen Böses wie Netze, doch da wäre פָּרַשׂ als Verb. erforderlich. Vielmehr steht hier נָטָה mit עַל gemäss derselben Breviloquenz wie נ' mit אֶל in Ps. 40, 2; nur dass es hier im feindlichen Sinne steht. Wollte man etwas ergänzen, so wäre noch am füglichsten יָד zu suppliren, was Jes. 5, 25; Zephan. 2, 13 dabei steht: beidemal wird es in feindlichem, drohendem Sinne gegen Assur gebraucht, wie wir sagen: die Hand gegen Jemand aufheben. Also der Feinde Hand wird von oben herab sich senkend angeschaut, wobei der Angegriffene als niedriger stehend

10) Schultens zu Hiob 4, 20: אָבַד *perire* ex origine sua nil aliud sonat quam abire e conspectu sine spe redeundi. — אבד ist übrigens ein echtes Hirten- und Wüstenwort. Herder »Vom Geist der Ebräischen Poesie«, S. 28 exemplificirt an diesem Worte den Reichthum an Bildern, den eine Hebr. Wurzel in sich fasst. Das Schwierige bei diesen interessanten Operationen ist, aufzufinden, wie eine Bedeutung aus der anderen hervorfliesst, wie die eine in der anderen gleichsam eingeschachtelt ist.

vorgestellt wird. רָעָה] satt לְרָעָה »zum Bösen«. מְזִמָּה] wie זִמָּה meist von bösen Anschlägen und Plänen der Bösen gegen die Guten, so Ps. 10, 2.

V. 2. בַּל יוּכָלוּ] bildet den Nachsatz des Bedingungssatzes: so werden sie nicht übermögen, Uebermacht haben.

יוּכָלוּ] von יָכֹל, ein Futurum, welches aus einer verwandten Hofal-form des Verbums כָּלַל entlehnt ist. כָּלַל wie auch כּוּל haben die Bedeutung »umfassen, umspannen«, Hof. demnach: dazu gemacht werden, dass man fassen kann — woraus wieder die Bedeutung »können« fliesst. Der ganze Vers ist so angethan, dass er nur auf einen sichtbaren Menschen, den König, gehen kann: nicht aber auf Jehova. Hupfeld substituirt daher Angesichts der sinnfälligen Machinationen unseres Verses dem Jehova »sein Reich« als Objekt der Angriffe, was offenbar ein aus Verlegenheit entstandener Gewaltstreich ist. V. 13 führt den Grund an, weshalb diese Feinde nichts vermögen werden: nämlich der König wehrt sich.

שִׁית שֶׁכֶם] Du wirst es dahin mit ihnen bringen, dass sie nur noch den Rücken Dir bieten: dass sie für Dich gleichsam nur noch ein Rücken sind; — eine sehr drastische und kühne Redeweise. Sie kommt zuerst Exod. 23, 27 vor, Gott werde Israël's Feinde zu Nacken machen; so noch Jos. 7, 8. 12; Ps. 18, 41; ähnlich Jeremia: ich werde sie als Nacken und nicht als Angesicht sehen (C. 18, 17).

בְּמֵיתָרֶיךָ] מ׳ von יָתַר, in welchem Verbum *tar* onomatopoetisch den schwirrenden, vibrirenden Laut einer gespannten Sehne nachahmt; eigentlich ist מֵיתָר Seil; hier steht es einmal von der Sehne des Bogens.

Zu תְּכוֹנֵן kann man חִצִּים ergänzen, wie Ps. 11, 2. כּוֹנֵן als Piel von כּוּן »gerade sein«, bedeutet »zurechtstellen, richten«. Mittelst Deiner Sehnen wirst Du Pfeile richten, oder einfach »zielen« auf ihr, der Feinde, Antlitz.

Es ist hier also offenbar ein Angriff von hinten und vorn zu gleicher Zeit gemeint. Der König ist so zu sagen hinten und vorn, um seine Feinde zu vertilgen. Die Bilder sind durchwegs aus David's Gesichtskreis entlehnt: aber immer grossartig genug, um zugleich die Vernichtung der Feinde durch den Messias zu umfassen.

V. 14 ist ein abschliessender Bittruf: Jehova möge durch die faktische Ausführung aller dieser dem Könige gegebenen Versprechen sich selbst erhöhen und verherrlichen.[11])

רומה] erhöhe dich; es ist natürlich die geistige Manifestation seiner Erhabenheit gemeint; man vergl. Ps. 57, 6. 12; Jes. 30, 18. קומה kommt im selbigen Sinne vor.

נזמרה] Darin liegt מזמר; also die Erhöhung Gottes soll dann zu neuen Psalmen Veranlassung geben.

Blicken wir auf den Psalm zurück, so haben wir mehrfach gesehen, dass seine Hoffnungen und Verheissungen weit über David hinausreichen. Solche überschwängliche Züge waren: die Belehnung mit Majestät und Herrlichkeit; die Zusage ewiger Länge der Tage; ferner die Setzung des Königs zum ewigen Segen: wodurch ja die patriarchalischen Hoffnungen ihren Ruhepunkt und Abschluss erhalten. Solche Züge nöthigen uns, den König David nur als den Repräsentanten und geeignetsten Mund des Messias und seiner Vorrechte zum Besten der Seinen anzusehen. David verstand dies Alles: es waren das auch seine Hoffnungen. Nur kann die Erfüllung nicht ohne Weiteres als ihm zugesagt und zugeeignet von uns angesehen werden. Er participirt nur an dem, was der Messias, der ihn belebte und begeisterte, primo loco und ganz eigentlich von Gott erlangt hat.

[11]) V. 14: Erhebe Dich, Jehova, in Deiner Kraft,
singen und feiern wollen wir Deine Heldenkraft!

Psalm 2.

Wir schliessen Ps. 2 an Ps. 21 an. Wenn gleich dieser Ps. in eine weit spätere Zeit gehört, in der David nicht bloss auf Zion angesiedelt, sondern auch von mächtigen Nachbarn ringsumher unablässig bedrängt worden war, und annoch in Gefahr stand, von ihnen erdrückt zu werden: so ist er doch ein die Erhöhung des Messias David geltend machender Gesang. Deshalb ist er, wie kein anderer, ein Seitenstück zu Ps. 21. Wir müssen hier der Sachordnung den Vorrang vor der chronologischen Reihenfolge gestatten und deshalb diesen Ps. dem 21. Ps. beiordnen.

Der Verfasser, welcher sich in der Ueberschrift nicht genannt, ist nach dem apostolischen Zeugniss in der Apostelgesch. 4, 25 David. Wem das N. T. Auktorität ist — der muss bei David als Verfasser stehen bleiben. Und in der That eine genauere Betrachtung spricht für die Abfassung von Seiten David's und nicht Salomo's (wie Paulus und Ew. wollen). Denn

1) die unruhige, kriegssüchtige Nachbarbevölkerung, welcher V. 1 im Ausrufe gedenkt, eignet sich besser für David's unruhige Zeiten, als für die friedlichen Salomo's.

2) Für David als Verfasser spricht die Angabe im 6. Verse, dass Gott seinen König auf Zion eingesetzt. Diese Heilsthatsache von ungeheueren Folgen zu veranschaulichen und auszukünden war Er der geeignetste Mund. Er, der erste, den Gott auf Zion eingesetzt, konnte auch am füglichsten von des Messias Einsetzung zum König reden.

3) Die V. 7 vorkommende Benennung בֵּן (und בַּר in V. 12) war dem David nicht fremd. David wird auch im Ps. 89, 27 dargestellt als Einer, der Jehova Vater nannte und ebendaselbst V. 28 wird er Erstgeborner genannt.

Die inneren Gründe für die Messianität unseres Ps. sind 1) der Inhalt von V. 7b (s. u.); 2) die dem König auf Zion ertheilte Weltherrschaft, welche demselben unbedingt, sobald er es nur von Jehova heischt, übertragen werden soll (V. 8). 3) Das חוֹסֵי בוֹ in V. 12 ist entweder ein ganz profanes, oder aber ein messianisches Element in unserem Ps. — Die äusseren Gründe sind zahlreich.

Nach der Tradition nämlich ist der Ps. unzweifelhaft messianisch. Dafür zeugen nicht bloss die älteren christlichen Ausleger nach dem Vorgange des N. T. (Apostelgesch. 4, 25; 13, 33; Hebr. 1, 5), sondern auch die älteren jüdischen Lehrer (s. Raschi) und später A. Esra [1]) und Kimchi. Es haben also noch über 1000 Jahre nach Christi Geburt selbst die Feinde die Messianität bezeugt, und nur geleugnet, dass diese Verheissung in Jesu erfüllt sei. Für messianisch halten ihn in neuester Zeit auch Hengstenberg, Tholuck, Stier, Delitzsch. Ewald, der den Ps. Salomo zuschreibt, meint doch: »man glaubt hier noch die königlichen Gedanken David's selbst fortzuhören.« [2])

Der Zeitpunkt der Abfassung ist höchstwahrscheinlich nach den in 1. Chron. 18—20 beschriebenen Kriegszeiten zu setzen, nach welcher Darstellung David die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Philister, Amalekiter, Mesopotamier und Syrer verschiedener Reiche gegen sich gehabt hatte.

Von V. 1—3 sieht David, des Kriegslärms und der Widerspenstigkeit der umwohnenden Nationen gegen ihn gewohnt (vergl. Ps. 118, 10 ff.), im Geiste die Völkerwelt in Aufregung wider Jehova und seinen Gesalbten.

1) Selbst A. Esra stellt die Alternative, dass einer der Sänger diesen Ps. entweder auf David — — oder den Messias gesungen habe.

2) Gegen Ew. bemerken wir noch, 1) dass auch Salomo nicht in Jerusalem gesalbt wurde, sondern am Gihon, westlich von Jerusalem. 2) Es bed. נָסַךְ in V. 6 nicht »salben«, sondern »einsetzen«.

V. 4—9. Ihr Anschlag wird zu Nichte gemacht durch die göttliche Erklärung, die wie ein Decret lautet: dass Gott diesen Gesalbten eingesetzt und ihm die Herrschaft über die Völker der Erde gegeben.

V. 10—12. Ihn, den Gesalbten, sollen sie küssen, wenn anders sie von seinem Zorne verschont bleiben wollen. Auch bei diesem Ps. ist festzuhalten, dass der protevangelische Erretter in David lebt und demnach auch diesen Akt der Erhöhung David's miterlebt. Mithin stehen David und Christus nicht etwa in einem leeren, antistrophischen Parallelismus: sondern wir haben ein Erlebniss Christi innerhalb der Person David's auch hier vor Augen.

V. 1—3. Das Toben der Heiden.[3]) V. 1 לָמָּה] mit tonlosem ה.

רָגְשׁוּ] von רָגַשׁ rascheln, rauschen, beben. Da die Völker gern als Gewässer[4]) dargestellt werden, so ist auch ein Wort gewählt, welches bes. das Toben des Meeres repräsentirt: רָגַשׁ. Die verwandte Wurzel רעשׁ kommt vom Erdbeben vor: beide Wörter sind onomatopoetisch, und es liesse sich noch eine ganz ähnlich lautende Wortfamilie von ähnlicher Bedeutung zusammenstellen, z. B. רגז ,רעץ ,רעע ,רגע ,רגז u. s. w., vergl. *ragga* im Arab.

גּוֹיִם] im Plur. stets auswärtige Völker; nur der Sing. גּוֹי kann auch das Volk Israël bedeuten (z. B. Jes. 9, 2; 26, 15; Jer. 7, 28; Zeph. 2, 9; Ps. 106, 5). לְאֻמִּים] drückt

3) 1. Warum toben Heiden?
und Nationen murren eitel?!
2. Es stellen sich auf Könige der Erde,
und Fürsten rathschlagen zusammen
wider Jehova und seinen Messias.
3. »Lasst uns zerreissen ihre Bande,
»und abwerfen von uns ihre Stricke!«

4) Assur wird unter dem Bilde des austretenden Euphrat, der Juda bis an den Hals reicht, in Jes. 8 dargestellt.

nach dem Arabischen[5]) eine geschlossene Einheit (conglutinatio), eine geordnete Volksgemeinschaft, in der die Heiden lebten, aus.

הָגָה] bedeutet ein geheimnissvolles, dumpfes Murmeln, Sinnen und Denken. Auch gespenstische Wesen geben nach Jes. 8, 19; 19, 3 solche hohle, knurrende Laute von sich. Offenbar ist nach dem Parallelismus mit רגשׁ solches Murren und Knurren hier gemeint, und ריק ist alsdann accus. adverb. statt לָרִיק.

Auf das »Warum« dieses Verses folgt keine Antwort. Es giebt eben keine vernünftige Antwort darauf — sie toben und knurren ins Blaue hinein.

V. 2. David sieht sie schon sich zubereiten. Die Könige werden als kampfbereit dastehend von ihm erschaut; die Fürsten oder die Minister sitzen zusammen zu Rathe. Dieses zu Rathe Sitzen liegt in נוֹסְדוּ] Nif. von יָסַד setzen, egen, etwas als Grundlage legen = sternere. Nif.: sich letwas setzen und zurechtlegen, um darauf gemeinschaftlich zu sitzen, eine Sitzung zu halten zur Berathschlagung (Hupfeld).

מַלְכֵי אֶרֶץ] ist absichtlich so unbestimmt und ohne Artikel gesetzt, um die Allgemeinheit recht zu veranschaulichen: »was da König ist, empört sich.«

מָשִׁיחַ] von מָשַׁח = salben, was ja das Symbol der Einsetzung zum König war. Aus unserer Stelle und Dan. 9, 24 ist die Bezeichnung Jesu als des Messias vornehmlich geflossen. — Hatte nun David wohl solche Widerspenstigkeit erlebt? Es ist gewiss, dass zu David's Zeit, wo Assur, Babel, die syrischen Könige, die Philister, Phöniken und Egypter ringsumher in Blüthe standen, viele Anschläge gegen David gemacht wurden und sicherlich viel Hohn

5) Vergl. Schultens zu den Prov. Sal. S. 141 und Exc. Ham. S. 502.

wider den kleinen König auf Zion sich regte. Der mit unserem Ps. überhaupt Verwandtschaft zeigende Ps. 83, welcher ein Corollar unseres Ps. genannt werden kann, ist hier zu beachten.

Ps. 83, 7—9 kann als treffende Parallele dienen, und Assaph, David's Zeitgenosse, kann dort gar wohl reden. Denn beachtet man 1. Chron. 18, 11 die Aufzählung der. כָּל־גּוֹיִם, welchen David Silber abnahm, und nimmt 1. Chron 19, 6 hinzu, so wird Alles klar. In letzterer Stelle wird Mesopotamien genannt, welches damals Assur gehorchte, und deshalb besonders in der poetischen Rede von Ps. 83, 9 mit dem Namen dieses seines Zwingherrn benannt werden konnte. Die nicht in den zwei Stellen der Chronik angeführten umherwohnenden Völker, welche Ps. 83, 7—9 bietet, möge man entweder unter den Söldnern Mesopotamiens suchen (32,000 Wagen) oder es kann ihr Anschlag gegen David de conatu verstanden werden. Man vergl. auch den ebenso allgem. Ausdruck in Ps. 18, 44. Dazu kommt, dass diese umwohnenden, meist semitischen Könige von Ps. 83 ein noch offeneres Gewissen für die Wahrheit, die David vertrat, hatten; sie kannten Jehova besser, als die nicht-semitischen Nationen. Diese Könige nun sahen eifersüchtig auf Israël's Blüthe unter David: Talmai, der König von Geschur, nahm den flüchtigen Absalom drei Jahre auf (2. Sam. 13, 38). Setzt doch auch der gleichfalls davidische Ps. 118, 10—12 voraus, dass alle Heiden ihn umgeben könnten. Auch diesen exorbitanten Ausdruck erklärt Assaph durch Induction in seinem 83. Psalme. Wir wollen hiemit nur eine Idee geben, wie David solche Empörung wider Gott und ihn, den Repräsentanten des Messias, auf's Tiefste empfinden konnte. Von seinen Erfahrungen ausgehend, umfasst er aber mit diesen Worten zugleich das Grösste: die Empörung der Welt gegen Gott und seinen Messias.

V. 3. Anfangsweise können wir auch V. 3 aus David's Zeit und aus seinem Gesichtskreise erklären. Die Banden

und die Stricke, mit denen Gott und sein Messias die Völker gebunden, sind die Fesseln, mit denen jedes Gewissen auch unter den Heiden sich gebunden fühlt, wenn von Gottes und seines Gesalbten Ansprüchen auf sie geredet wird. Auch David mochte diese Wuth der Heiden erfahren haben, wenn sie hören mussten von den Prärogativen, die Israël und sein König sich beilegten; wenn sie an ihren Herzen die Kraft des Wortes verspürten: Israël ist Jehova's Eigenthum, und also thut Er nicht den Heiden.

Sehr fein ist in diesem 3. Verse, dass die Rede der Heiden nicht einmal Gottes und des Messias Namen nennt: sondern nur ihre Bande, ihre Stricke erwähnt. Also würdigen sie Beide nicht einmal eines Namens (vergl. Luther in s. Auslegung des 2. Ps.).

נְנַתְּקָה] ist Selbstaufmunterung; der Form nach ein Cohortativ, vergl. Gesen. § 128, 1.

מוֹסְרוֹתֵימוֹ] Bande von אָסַר binden ohne א; s. Ew. S. 359. Auch Jerem. 5, 5 kommt dieses Wort von einem geistigen Gebundensein (unter Jehova's Gesetz und Ordnungen nämlich) vor, parallel mit עוֹל Joch. Da dort auch dasselbe Verbum נָתַק vorkommt, so hat Jerem. offenbar unsere Stelle angewendet und sie im geistigen Sinne, wie auch wir, verstanden. Das Suffix מוֹ ist lediglich poetisch (vergl. Gesen. § 32); im Chald. Arab. Aethiop. ist diese vollere Form gewöhnlich.

עֲבֹת] Stricke, verwandt mit עוּת עוּה krumm sein; gedreht sein; perplexus fuit.

Nachdem wir so einige Anhaltspunkte in David's Zeitalter gefunden haben, womit bewiesen werden sollte, dass er nicht ihm Neues und Fremdes rede: so ist es nöthig, nunmehr auch hier den eminent messianischen Charakter dieser VV. aufzuweisen. Wir finden in diesen drei Versen eine für das Reich Gottes überhaupt charakteristische

Erscheinung gezeichnet: dass nämlich die Welt sich erhebt wider Gott und seinen Messias. Dies hat Wahrheit und passt 1) wie schon gesagt zunächst und anfangsweise auf David's Person und seine Zeit; 2) passt diese Erscheinung auf Christi Zeit, wo die Fürsten Herodes und Tiberius (in seinem Vertreter Pilatus) sammt dem hohenpriesterlichen Geschlecht Jesu nachstellten. 3) Es passt diese Erscheinung auf alle Zeiten, in denen die Gemeinde, welche der Leib Christi ist, in Gefahr ist: vor allem auch auf die letzten Zeiten, von denen Apoc. 20, 7—9 redet. Wir schreiben nun aber auch diesem Ps. nicht einen mehrfachen Sinn zu: etwa, dass er sensu literali auf David zu beziehen sei und sensu mystico auf Christus. Wir meinen auch nicht: dass quaedam de Davide, quaedam de Messia literaliter zu nehmen sei, wie die Alten gern dies zerstückeln. Nein, Alles vielmehr passt auf David und ausserhalb David's will der Messias, der Retter des Protevangeliums, in dieser Zeit gar nicht in Betracht kommen. Alles, was David berufsgemäss erlebt, macht der Geist Christi sich dienstbar, um den messianischen Erretter und sein Werk darin einzukleiden. David stellte damals für sein Volk und für die Welt d a r, was der verheissene Messias urbildlich und wahrhaft ist: dazu war er so absonderlich berufen und verordnet. Die Gemeinde Gottes nun participirt schon gleich damals im Vollmass an diesen Worten, an ihnen findet s i e, wie David für sich selber, Trost im Leben und im Sterben.

V. 4—6. Gottes Antwort.[6])

[6]) 4. Der im Himmel thronet lacht,
der Herr spottet ihrer.
5. Dann redet er zu ihnen in seinem Grimm,
und in seiner Zorngluth schreckt er sie:
6. »Und doch hab' Ich eingesetzt meinen König,
auf Zion, meinem heiligen Berge!«

V. 4. שָׂחַק] im Pentat. steht immer צחק. לָעַג] ist = לָעַז, לָעָה, לָעַב und lautet onomatop.; es bedeutet: lachen, verhöhnen.

V. 5. Doch beim Lachen bleibt es nicht — Gott redet nach einer Weile des Anhaltens.

In אַף] liegt das Schnauben: eigentlich bedeutet das Wort »Nase« — dann weil durch Schnauben der Nase heftige Erregung (z. B. in נִחַם) und auch die Zorneswuth sich kund giebt: »Zorn«. יְבַהֲלֵמוֹ] von בהל nach dem Arab. quati, erschüttert werden; es steht vom erschütternden, und dadurch die Sinne verwirrenden Schrecken.[7])

V. 6. וַאֲנִי] da ich doch; es hat dieses ו etwas Adversatives, (wie Ps. 22, 4): »hab' ich doch eingesetzt«. נָסַכְתִּי] die Bedeutung »salben« im Verb. נָסַךְ ist grundlos; es heisst vielmehr hier wie auch Prov. 8, 23 nach Weise eines Künstlers Etwas giessen, hinwerfen z. B. einen Metallguss, auch ein Trankopfer (das נֶסֶךְ heisst); es ist hier dieselbe Metapher wie bei הִצִּיק (2. Sam. 15, 24) und הִצִּיג = hinwerfen, hinsetzen. Also: »Ich habe meinen Gesalbten hingesetzt, eingesetzt« (so erkl. trefflich Fr. Böttcher in der Aehrenlese z. A. T. S. 40 f.).

מַלְכִּי] Meinen König, wie in der Genesis (z. B. 6, 18) auch vom Bunde gesagt wird: »mein Bund«, den Gott nämlich schon lange im Rathschlusse vor Augen hat.

V. 7—9: Rede des Gesalbten.[8])

[7]) Vergl. Schultens zu Prov. 28, 22.

[8]) V. 7. Erzählen will ich von einer Anordnung Jehova's.
Er sprach zu mir: »Du bist mein Sohn, ich habe Dich heute gezeugt.
8. »Fordere von mir, — so will ich geben Heiden zu Deinem Besitz,
»und zu Deinem Eigenthum die Enden der Erde.
9. »Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Stabe,
»wie ein Töpfergefäss sie zertrümmern.«

V. 7. Ohne den Wechsel der redenden Personen anzugeben, fährt David fort. Luther bemerkt treffend, dass dieser Wechsel der Personen, ohne Namenangabe, die göttliche Ebenbürtigkeit des nun Redenden beweise. Dies können wir acceptiren: David, wo er im Namen und in der Person des Messias redet, fühlt sich wie Einer von Gottes Gleichen (vergl. das ernsthaft zu fassende כְּאַחַד מִמֶּנּוּ in Gen. 3, 22).

אֲסַפְּרָה אֶל] vergl. Ps. 69, 27: Erzählung, Bericht thun hinsichtlich einer Sache; es ist hier etwas umständlich ausgedrückt. חֹק] von חקק insculpere; daraus fliesst »bestimmen«. Alles »bestimmen« durch Schrift oder Zahlen geschah durch Einritzen ursprünglich; weshalb סֵפֶר, אוֹת (אוֹת Zeichen) und כְּתָב allesammt dieselbe Bedeutung des Einritzens bieten. Wir übersetzen חֹק mit Anordnung, Gebür; קְיָמָא *pactum*, *statutum* hat der Chaldäer übersetzt.

בְּנִי אַתָּה] »Sohn« ist ein in innigster Gemeinschaft mit dem Vater stehender: welche Gemeinschaft durch Zeugung des Vaters mitgetheilt wird. Nun hiess Adam Sohn Gottes nach Luc 3, 38; die Sethiten werden im Gegensatz zu den Kainiten Kinder Gottes genannt (Gen. 6, 1); Israël hiess Gottes Sohn (Hos. 11, 1); David Gottes Erstgeborner (Ps. 89, 28); von Salomo hiess es 2. Sam. 7, 14: »er soll mein Sohn sein«; ja die Engel werden übertragener, uneigentlicher Weise »Kinder Gottes« genannt im Buche Hiob. Also liegt zunächst in dem Ausdruck »Sohn« das Vorrecht David's, in einem Sohnesverhältniss zu Gott zu stehen: ein Vorrecht, welches er jedoch mit Vielen theilen würde. Was aber Niemand ausser dem Messias mit ihm theilt, ist der gewichtige Zusatz: heute u. s. w. Das Sohnsein David's wird nämlich näher bestimmt durch die Worte: »heute habe ich dich gezeugt«.

יְלִדְתִּיךָ] eine Form = Jerem. 15, 10, von יָלַד; es sollte

eigentl. ילדתיך heissen; aber a verkürzt sich bei fortrückendem Tone gern in das schwächere, knappere i: חמת hat im Plur. חמתם zur Seite (s. Hupf.). Hupfeld streitet für die Bedeutung »gebären« — wonach Jehova als Mutter gedacht wäre. Aber seine Beispiele hinken: denn Jer. 2, 27 ist ein weiblicher Götze gemeint, und das 1. Kor. 4, 15 vorkommende *γεννάω* bed. auch zeugen (vergl. die Lex.). Wird Gotte einmal Deut. 32, 18 in Bezug auf Israël ein »Kreisen« beigelegt, so geschieht dies deshalb, weil Gott bei Israël Vater- und Mutterstelle vertritt. Aber zunächst ist auch dort der väterliche Faktor durch ילד = zeugen gewahrt. Besser halten wir uns daher an die gleichfalls gesicherte Bedeutung »zeugen« (so Gen. 4, 18; 10, 8 ff. Deut. 32, 18; Prov. 23, 22. 24; 17, 21): wofür sowohl die Wiedergabe der alten Versionen, als auch die grössere Angemessenheit spricht.

Dieser Ausdruck nun »heute habe ich Dich gezeugt« lässt uns, wie schon angedeutet worden, das Sohnesverhältniss des im Ps. Redenden in einem wesentlich neuen Lichte erblicken. Bei gewöhnlichen Söhnen ist der Zeugungsakt ein der Vergangenheit angehöriger, augenblicklicher Akt. Und diese Lage der Dinge dürfen wir, auch wo der Vorgang auf Gott übertragen wird, nicht willkürlich alteriren. Hier jedoch sind wir gezwungen, den im Ps. Redenden nicht nur als Sohn Gottes, sondern auch als einen heute (wo der Ps. concipirt wird) Gezeugten anzuerkennen. Willkürlich sieht Hengstenberg (und ähnlich Ew.) in dieser gewichtigen Aussage des Ps. eine Zurückbeziehung des Sängers auf den Tag seiner Einsetzung auf Zion. »Ich will verkünden das Gesetz, das der Herr mir damals gab, als er mich zu seinem Könige bildete auf Z.«. Dieses »damals« ist aber dem Texte aufgedrungen und das »Heute« unseres Textes ist durchaus nur Bezeichnung des Tages, an welchem zugleich der Ps. concipirt und ausgesprochen

ward. An dem Tage kam in und mittelst unseres Psalmes der Gedanke zu Realität und Leben: dass der König und Sohn des Psalmes **heute** von Gott gezeugt sei. Durch Hervorhebung nun dieser in so ursprünglicher und eindrücklicher Weise sich constatirenden Legitimität des Königs und seiner innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott werden die gegenwärtig drohenden Angriffe der Heiden zum Stillschweigen gebracht. »Es steht Euch gegenüber ein Sohn Gottes, der **heute** vom Vater gezeugt, dem der Vater das Siegel seiner Legitimität noch **heute** hat aufgedrückt«. Dieser Gedanke der heute geschehenen Zeugung wäre nun aber ein unbegreiflicher, wenn die heute sich zutragende Zeugung nicht ein Glied continuirlicher und unzähliger, in die Ewigkeit zurückgreifender Zeugungsakte wäre.[9]) Kurz, die Worte »heute habe ich Dich gezeugt« müssen Ausdruck für einen ewigen actus divinus sein, und sie beweisen die ewige Zeugung für Denjenigen, der sich im Vorigen Gottes Sohn nannte. Auf Grund eines solchen Charakteristicums, welches dem in Rede stehenden Sohne Gottes eigenthümlich ist, wird auch dem David hier das »heute habe ich Dich gezeugt« beigelegt. D. participirt eben nur an dem Prädicat, welches einem Sohne Gottes, der dies in einem einzigartigen Sinne ist, und der kein Anderer als der Messias sein wird, eigenthümlich ist. »Heute, (sagt unser V. in Bezug auf David) wo die Heiden so grässlich toben wider Dich, — gerade heute sollst Du, David, als neu Gezeugter vor sie hintreten.« Gott setzt, gegenüber der Feindschaft der Heiden, gerade heute David und sein königliches Amt in so kräftiger Weise in's Dasein, dass dies nur eine abermalige Zeugung David's genannt werden kann. Gott wirft David und seine Macht gerade

[9]) Scaliger sagt trefflich über dieses »ewige Heute«: praeteritum iam non est, futurum autem nondum: unum praesens semper est; nam etsi abit tempus, tamen hoc, quod est, praesens est.

heute in die Wagschale, so dass die Heiden wie ein Staubflocken in die Luft geschnellt werden. Auf den Messias passt nun die Appellation an die heute realisirte Zeugung erst recht eigentlich und auf's allerbeste. Malt diese »Zeugung« hier am adäquatesten das ewig sich gleich bleibende Verhältniss des Sohnes zum Vater, so ist die kräftige Hervorhebung dieses Verhältnisses genügend, um alle feindlichen Angriffe niederzuschlagen. Bei noch anderen hochwichtigen Ereignissen, die sich mit dem Messias zutrugen, ist dieses »Heute« von überwältigender Wirkung und Kraft gewesen (vergl. Apostelgesch. 13, 33). Nämlich auch die Auferstehung des Messias ist in Kraft der immerdar »heute« stattfindenden Zeugung geschehen. Und diese tiefsinnige Auslegung unserer Psalmstelle von der Auferstehung des Messias stützt der Apostel daselbst im Folgenden noch durch planere, die Auferstehung Christi deutlicher aussagende Stellen aus Jes. 55, 3 und Ps. 16, 10. — Auch die Apostel haben, als man ihnen den Mund schliessen wollte, sich dieses Psalmes und des in ihm enthaltenen »Heute« getröstet, wenn sie gleich nur den Anfang des Ps. anstimmten (vergl. Apostelgesch. 4, 24 ff.).

Was nun die ewige Sohnschaft des Messias angeht, so wird dieselbe nicht allein durch unsere Psalmstelle, sondern auch durch viele andere Stellen bewiesen. Vor Allem möchten wir hier darauf verweisen, dass Gott einen Sohn bei sich hat, worauf nicht allein Prov. 30, 4, sondern auch die Schilderung der Weisheit in Prov. 8, 30 deutlich hinweist. Das Prov. 8 vorkommende Wort אָמוֹן, welches die Weisheit sich beilegt, ist allein sinn- und zusammenhangsvoll durch »ein Getragenes, ein Tragkind, Schoosskind« zu übersetzen (so schon Noldius in der Conc. part. S. 1068 und Chr. Ben. Michaelis z. d. St.). Die Worte שַׁעֲשׁוּעִים und מְשַׂחֶקֶת können auf Niemand sonst zugepasst werden als auf ein Kind (wie z. B. Jes. 11, 8; 66, 12

und Sach. 8, 5).[10]) Die ewige Weisheit stellt ihr Verhältniss zu dem Vater unter der Form der innigsten Wechselbeziehung, die sich nur denken lässt, dar. Zur Lust und zum Ergötzen des Vaters setzte einst diese Weisheit, so leicht als ob sie ein Spiel treibe, die Rathschlüsse und Pläne für die Erschaffung und Erlösung der Welt aus sich heraus: und der Vater stimmte von dem Sohne gleichsam mit fortgerissen, in Allem seinem Schoosskinde bei.[11]) Und im Staunen ob solches geheimnissvollen Hergangs wird in Prov. 30, 4 gefragt: »wie heisst Er und wie heisst sein Sohn?« Demgemäss kann also von einem Sohne Gottes lange vor Jesu Geburt und Auferstehung die Rede sein. Und so ist denn in der That auch der Name »Sohn« ein längst bekannter Titel des Messias (vergl. Joh. 1, 50; Matth. 26, 63). Paulus in Röm. 1, 4; 8, 32; Apostelg. 13, 33; Gal. 4, 4 setzt den Namen »Sohn« als eine schon vorhandene Bezeichnung des Messias voraus. Auch der Ausdruck *μονογενής* in Joh. 1, 14 beweist, dass Christus der alleinigerzeugte Sohn von Ewigkeit her gewesen (vergl. V. 18 und Meyer z. d. St.); es enthält somit dieser Ausdruck eine genaue Parallele zu unserer Psalmstelle. Desgleichen beruft sich der Hebräerbrief (C. 1, 4. 5) auf unseren Vers zum Erweis für die Thatsache, dass der Sohn einst in feierlich ausgesprochener Rede von Gott mit dem Sohnesnamen beschenkt worden sei: was den Engeln nicht zu Theil geworden. Und zu dem Sohne Gottes, nicht zu den Engeln, wendet sich der 45. Psalm mit der Anerkennung, dass der

[10]) Und ganz wie hier Salomo die Weisheit und den Sohn (das Schoosskind Gottes) zusammenbringt, ebenso identificirt Johannes das Wort und den Sohn (Joh. 1, 14); ja der Evangelist schildert (V. 18) den Sohn ausdrücklich als den an dem Busen des Vaters Seienden, den gegen den Busen des Vaters hin Gelagerten = אָמוֹן.

[11]) Vergl. über diesen Namen der wesentlichen Weisheit: H. F. Kohlbrügge, »Zwei Predigten von der wesentlichen Weisheit« S. 19.

Sohn »Gott« sei, und nicht ein zum Dienste Gottes beliebig ausgesandter Bote (nach Hebr. 1, 7. 8). Demnach haben Ps. 2 und Ps. 45 es mit dem — schon zur Zeit ihrer Abfassung — im Worte als Sohn gegenwärtigen und jetzt im Fleische erschienenen Jesus Christus zu thun. — Dass auch bei den späteren Juden diese Zeugung des Messias bekannt gewesen, beweist Pococke in seinen Miscellaneis hinter der porta Mosis S. 314; Maimonides beweist in seiner porta Mosis S. 160 (ed. Pococke) aus unserem V. eine dem Schöpfer ganz nahe Stellung des Messias.

V. 8. Die Vorrechte dieses Sohnes: er braucht nur zu fordern — so giebt ihm Gott seines Herzens Wunsch.

שְׁאַל] Imperat. mit folgendem Cohortativ. Der Cohortat. wird gesetzt, wo man einer äusseren Nothwendigkeit innerlich Folge giebt, innerlich sich gedrungen fühlt, ihr Folge zu leisten (s. Ew. 228 a). Also wenn der Sohn es fordert, so fühlt sich Gott gedrungen, es doch bald (ָה) zu thun. Welch eine Gleichstellung!

אֲחֻזָּה und נַחֲלָה] sonst nur von Kanaan gesagt. So soll also der Messias Gottes die Heiden und der Erde Enden mit gleichem Rechte, wie Israël Kanaan besass, in Besitz nehmen. Schon Jacob in Gen. 49, 10 weissagte von der Herrschaft des Messias über die ganze Erde (S. XXXII); unter den Propheten besonders Jesaia (z. B. Cap. 9, 6). A. Esra erinnert hier sinnig an den Gebrauch des Vaters, seinen Sohn zum Erben einzusetzen.

V. 9. תְּרֹעֵם] von רָעַע, Fut. יָרֹעַ »du magst, wirst sie zerschmettern«; der Imper. kommt Jes. 8, 9 vor. Die alten Uebersetzungen leiten es gegen den Parallelismus von רָעָה »weiden« ab; dagegen der Chald. von רָעַע »zerschmettern«.

שֵׁבֶט] ein gerader, lang ausgestreckter Stab, Abzeichen der königlichen Herrschaft; der Zusatz »eisern« bedeutet die Strenge. Jes. 9, 4 erwähnt auch bei der Schil-

derung des Messias des Scepters seines Mundes; dort ist es das Wort. Das Wort Gottes ist aber auch an unserer Stelle die Hauptangriffswaffe des Königs. Es sind gar gewaltige, die Weltmächte schreckende Worte, welche der Gesalbte hier als eine Anordnung Jehova's anführt. »Wie Töpfergefäss sie zerschmeissen« (vergl. Jes. 30, 14) ist eine Phrase, die der Heiden Macht auf ihre eigentliche Bedeutung reducirt. Gleichwie sonst der Mensch überhaupt Gotte gegenüber die Stellung des Thons (der Scherbe) zum Töpfer einnimmt (Jes. 29, 16; 45, 9; Jer. 18, 6), so soll hier der Gesalbte die Heiden als solches Geräth aus Thon behandeln.

V. 10—12. Das Decret Gottes aus dem Himmel ist verhallt; und der Sänger lässt an alle Welt die Ermahnung zum Gehorsam gegen Gott und den Sohn Gottes ergehen. [12])

V. 10. הַשְׂכִּילוּ] ist Imperat. Hifil, nach der Etymologie heisst es: nehmt soliden Verstand an, Verstand, der Euch nützt.

הִוָּסְרוּ] Imperat. Nif. יָסַר eigentl. »lasst Euch binden, züchtigen, warnen;« das Ni. »gewarnt werden« hat hier eine mehr reflexive Bedeutung angenommen = sich warnen lassen (Ew. 133b). Auch der Radix nach entspricht es den V. 3 angeführten מוֹסְרוֹת, welche die Heiden von sich werfen wollten.

[12]) V. 10. Und nun, Könige, seid verständig,
lasst euch zurechtweisen, Richter der Erde!
11. Dienet Jehova mit Furcht,
und jubelt mit Zittern!
12. Küsset den Sohn, dass Er nicht zürne, und ihr irregehet des Weges:
denn entbrennen möchte schier sein Zorn;
Heil Allen, die Zuflucht suchen bei Ihm!

עִבְדוּ] werdet Ebed's Jehova's, Knechte Gottes, vergl. Ps. 100, 2; 102, 23 (vergl. zu Ps. 22, 31).

גִּילוּ] jubelt: immer von der Freude im A. T.; eigentl. im Kreise umhergehen, tanzen vor Freude. Darnach ist רְעָדָה wie auch יִרְאָה] als Furcht, Ehrfurcht vor Gott zu nehmen. Mit Ehrfurcht sollen sie Jehova entgegenjubeln, sie sollen jubeln, dass sie solch einem Gotte angehören, wozu die Psalmen öfter auffordern (Ps. 47, 2 ff.; 66, 1 ff.; 67, 4 ff.; 96, 1 ff.; 97, 1). Auch sonst wird in den Psalmen solcher Jubel, mit Ehrfurcht gemischt, erwähnt: Ps. 22, 24; Ps. 96, 9 (s. Hupfeld).

V. 12. Wie schon V. 2 der Messias neben Gott angefeindet wird, so wird auch hier auf seine Wiederanerkennung Seitens der Heiden gedrungen. נַשְּׁקוּ] Imperat. Piel von נשק eigentl. »anheften«, dann »küssen«. Es war der Kuss das Symbol der Huldigung, vergl. 1. Sam. 10, 1; und überhaupt im Morgenlande üblich, wie Rosenmüller zu unserer Stelle zeigt.

בַּר] kann nach dem Zusammenhange u. der lexical. Bedeutung »Sohn« heissen. So der Syr. [13]) A. Esra, Pfeiffer, Gesen., De Wette, Hitzig, Hengstenberg, Delitzsch. Es ist ein aramäisches Wort, sonst nur noch Prov. 31, 2 zu finden. Dieser Aramaismus befremdet uns nicht, wenn wir bedenken, dass die Palästina östlich umlagernden Völker, welche hauptsächlich hier in Betracht kommen, alle Aramäisch sprachen. Ihnen schleudert der König dies kurze gebieterische נַשְּׁקוּ־בַר entgegen. Wir dürfen auch annehmen, dass er בֵּן hier schon wegen des übellautenden Zusammenklangs mit dem sogleich darauf folgenden פֶּן vermieden.

[13]) Der Chaldäer übersetzt »Lehrer«, was zu den bei ihm beliebten Abschwächungen des messianischen Gehaltes der Psalmen gehört (vergl. über dieselben: Carpzov, Critica sacra, p. 464).

Das Fehlen des Artikels dient auch im Arabischen öfter zur Vergrösserung; es deutet die Einzigartigkeit des Gegenstandes an (s. zu Ps. 21, 2). Hupf., welcher die abstracte Fassung des בַּר gut widerlegt, corrigirt sehr unglücklich und willkürlich בַּר in בּוֹ; dies ist ein blosser Einfall, der geradezu garnichts für sich hat. Auch בַּר als Adverb. zu nehmen, wie Symm. und Hieron. (= lauter), ist, weil ohne Beleg, nicht unserer sinngemässen Deutung vorzuziehen.

תֹּאבְדוּ דֶרֶךְ׃] דֶּרֶךְ׃ ist hier Accusativ der näheren Bestimmung, wie חָלָה רַגְלָיו »an seinen Füssen krank sein« bedeutet, wozu das griech. ὠκὺς πόδας zu vergl. ist. An unserer Stelle demnach: »irre gehen, was den Weg anlangt«.

כִּמְעַט] beinahe, schier, leicht; es bedeutet eigentlich ein Spänchen von מָעַט radere; Ps. 8, 6 wird es speciell von der Zeit gebraucht.

חוֹסֵי בוֹ] geht auf den — hier allein in Betracht kommenden — Sohn; sonst nur auf Jehova gehend, so öfter in den Pss. = »sich bergen in Gott«. Der Sänger würde die Heiden veranlassen, wider das erste mosaische Gebot zu sündigen, wenn der Sohn, der Gesalbte, nicht der Sohn Gottes im einzigartigen, göttlichen Sinne des Wortes wäre. David participirt auch hier nur als Repräsentant des Messias an diesem Namen, wie an dieser Ehre. Es ist durchaus eine petitio principii, diese Aufforderung als Beweis zu nehmen, dass in diesem Verse nur von Gott die Rede sein könne (so Hupfeld). Der Sohn — als ein Solcher, wie ihn der Ps. zeichnet, als Einer, von dem selbst Jehova sich bestimmen lässt — ist aber gar wohl göttlicher Ehre werth. Eine gleiche Aufforderung, dem Messias zu dienen, citirt der Hebräerbrief 1, 6 aus Ps. 97, 7: »betet ihn an, alle Engel!« —

III. Der die Translocation der Bundeslade feiernde 118. Psalm.

Zu einer dauernden Ruhe im Leben kam es mit nichten für David. David musste abermals und noch viele Male im Leben untergehen, um dann wiederum eine herrliche Auferstehung und Erhöhung im Leben wie im Liede zu feiern. So verklärte sich dem David auch die Einholung der Bundeslade nach Zion zu einem Vorgange von messianischer Bedeutung. David, der Knecht Gottes, welcher das Gesetz in seinem Innern trägt (nach Ps. 40) will nun auch der Bundeslade, dem Sitze der Herrlichkeit und Majestät Gottes (Ps. 78, 61 [1]) einen gebürenden Platz inmitten des Volkes Israël verschaffen. Auch hier hatte David abermals mit einem besonderen Nothstande und der Sündhaftigkeit in Israël zu ringen. Die Sinnesweise Usa's, welcher, ohne doch Priester zu sein, Gotte vorgreifen wollte, und die Bundeslade festzuhalten sich anmasste — war diejenige von Gesammtisraël. Ein Ausfluss dieser Sinnesweise war es auch, dass David beim erstmaligen Versuch, die Bundeslade zu sich nach Zion zu bringen, nicht der Leviten sich bediente, sondern die Lade auf einem Wagen von den dazu nicht Befugten fahren liess. Gott hatte diesen profanen Sinn an Usa gestraft, wie einst an den Bethsemitern. Da fragte sich nun der bestürzte David: wie mag die Lade zu mir kommen!? Gegen diese seine eigne Zaghaftigkeit an und wider des Volkes Sünde an, unternimmt David es dennoch, die Lade nach Zion zu bringen. Seine Erscheinung ist die eines in niedriger Priesterkleidung Wandelnden; er ist entleert seiner Königsherrlichkeit, und tanzt zum Aerger der Michal vor der Lade her. Der Hinaufzug gelingt; freilich nur in der Weise, dass alle sechs Schritte der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschieht durch

[1]) Vergl. 1. Sam. 4, 21; Ps. 132, 8.

ein Opfer. Auch dieser Hergang ist einer messianischen Beleuchtung fähig und in innere Beziehung zu David's Heilsberuf gesetzt in Ps. 118. Was David hier als sein Erlebniss giebt, ist nun aber zugleich ein Erlebniss des Messias, der durch seinen Geist in diesem seinem Repräsentanten lebt. Auch der Messias hat sich, wie hier in David, so nachmals sichtbarer Weise im Stande der Erniedrigung, der Restitution des Gesetzes Gottes gewidmet — und auch Er ist damit zu einem siegreichen, triumphirenden Ende gekommen. Wie David freudetrunken und dankerfüllt in das auf Zion errichtete Zelt eintrat nach vollbrachtem Leidenswege: also drang der Messias vom Kreuzholz durch die Himmel hindurch zu Gottes Gnadenthron hin (Hebr. 4, 14).

Psalm 118.

Wir nehmen auch hier David als Verfasser an; von ihm lässt der Ps. sich durchgehends gut auslegen. Doch lassen sich ausserdem äussere Beweisgründe angeben, weshalb wir auch diesen Psalm David zuschreiben.

1) Die Lieblingsformel des Anfangs und Schlusses unseres Psalmes: »denn seine Gnade währt ewiglich« in V. 1—4, V. 29 und überhaupt der erste Vers wie der 29. Vers unseres Psalmes ist mit Ps. 107, 1 (und 105, 1) identisch. Nun finden sich aber Ps. 105, 1 ff. und Ps. 107, 1 in 1. Chron. 16, 8—36 (s. V. 34) als Psalmworte David's wieder, welche er Assaph und seinen Brüdern bei der Aufstellung der Bundeslade auf Zion zur Aufführung übergab.[2]) Mithin ist die genannte Lobesformel in V. 1—4 und V. 29 unseres Psalmes echt Davidisch. 2) Es berührt sich Ps. 118, 19

[2]) Ueber die Davidische Abstammung dieser Formel und über den altdavidischen Ursprung des Liedes in 1. Chron. 16 vergl. den kleinen Excurs a. E. der Erkl. dieses Psalmes.

auf's Engste mit dem Davidischen Produkt Ps. 24, 7. 3) Es spricht gegen die nachexsilische Abfassung, welcher alle Neueren huldigen (auch Hengstenbg., Del., Stier) die Stelle Jes. 28, 16: woselbst von einem auf Zion durch Jehova gegründeten Ecksteine die Rede ist. Dieses Bild ist aus dem Zusammenhang bei Jesaia nicht zu verstehen, und ist an und für sich schon durchaus kein so selbstverständliches Bild. Wer ist denn jener Eckstein, an den man glauben solle, um nicht zu eilen (zu fliehen)? Offenbar setzt Jesaia die Kenntniss von Ps. 118, 22 voraus: wonach David als Eckstein von Jehova auf Zion gegründet ist. Auf David, den Repräsentanten des Messias also, sollten jene Volksleiter sich stützen, um nicht fliehen zu müssen. Auf die an David's Namen geknüpfte heilsgemässe Ordnung der Dinge sollten sie sich verlassen. 4) Es spricht für David die Uebers. des Chald. zu V. 22, welche den Steine auf David »Isai's Sohn« deutet. 5) Raschi bezeugt zu Mi. 5, 1, dass David in V. 22 mit dem verworfenen Steine gemeint sei. 6) Ueberaus wichtig für die Beziehung der VV. 25. 26 auf David sind auch die Evangelien. Bei Matth. 21, 9 wird das Hosanna des Volkes ausdrücklich dem *υἱὸς Δαυὶδ* zugerufen, und Joh. 12, 13 heisst es nach den Worten unseres Psalmes: Hosanna, gelobet sei der da kommt in dem Namen des Herrn, der König von Israël. Also war das Volk, welches Jesum einholte nach Jerusalem, daran gewöhnt und in den Schulen gelehrt, unseren Psalm in eine Beziehung zu David oder doch einem Könige Israël's zu setzen. 7) Wir dürfen behaupten, dass zu dem verworfenen Steine, hinter dem doch eine Person steckte (wie ja auch Jesus selbst zum Aerger der Hohenpriester sich mit diesem Steine identificirt), — dass zu einem solchen verworfenen Steine keiner besser passe, als David, der von Saul verworfen, nachmals jedoch zum Eckstein geworden. Kein anderer König ist auch nur annähernd so passend, wie David, geschweige denn der todte Grund-

stein des zweiten Tempels. Diesen schleppen die Neueren herbei (besonders Delitzsch): doch die Sisyphusqualen, welche die Exegeten dabei empfinden, leuchten deutlich aus ihren Erklärungen hervor (wir werden noch darauf zu reden kommen). Wichtig, aber schwierig ist auch hier wieder die Feststellung der historischen Veranlassung, die Bestimmung des geschichtlichen Vordergrundes.

Es scheint mir ein Psalm zu sein, der abgefasst und gesungen ward zur Verherrlichung jener Einholung der Bundeslade aus dem Hause Obed Edom's, welche David zweimal in Angriff genommen. Die Lade war dort, ganz in der Nähe von Jerusalem, stehen geblieben, nachdem Usa wegen seines an der Lade verübten vorschnellen Zugreifens von Jehova getödtet worden. Dieser traurige Zwischenfall betrübte David tief und machte ihn irre daran, ob Gott auch wirklich das Werk, welches Er in und mit ihm angefangen, krönen wolle. Brachte David die Lade glücklich nach Zion, so war damit das Werk Gottes in Ihm, welches begann mit seiner Salbung, glorreich zu einem Abschluss gebracht. In der That die Bundeslade, welche das Gesetz barg, musste ihren Ehrenplatz inmitten des Volkes wieder einnehmen. Sie durfte nicht draussen bleiben unter der Privatobhut Einzelner, sondern musste mitten auf Zion thronen in David's Nähe. David, der König der Verheissung, musste seinen hohen Beruf zunächst dadurch kräftig beweisen und bewähren, dass er die Bundeslade Gottes wieder zu Ehren brachte. Hatte man zu Saul's Zeit keine Hülfe bei der Lade gesucht (wie David 1. Chron. 13, 3 klagt), so musste Er vor Allen das missachtete und geschmähte Gesetz wieder rehabilitiren und zur Anerkennung bringen. Dies geschah am Kräftigsten dadurch, dass die Lade auf Zion einen Ehrenplatz bekam; in und mit dem Behälter des Gesetzes Gottes kam dann das Gesetz selbst wieder zu Ehren. — Und gerade hierin, dass David das Gesetz Gottes wieder zu Ehren brachte,

durch die Aufstellung der Lade an dem ihr gebürenden Orte, liegt auch das tertium comparationis zwischen David und dem Messias. Schon Ps. 40, 7 hörten wir von der Bereitwilligkeit des David-Messias, Gottes Willen zu thun, wir vernahmen, dass der David-Messias die Thora inmitten seiner Eingeweide trug. Und so ist auch hier Beiden, dem David und dem Messias, der eine grosse Gedanke gemein: wie kommt die Lade Gottes zu ihrer Ehre? — wie mag sie zu mir kommen nach Zion? wie David sagte (2. Sam. 6, 9).[3]). Nachdem Gott den David-Messias schon in vielen Nöthen erhört wegen seines Gehorsams: so war nun noch einmal Alles auf die Spitze gekommen. Wird die Lade nach Zion kommen? — wird der Gesalbte Gottes in dieser Todesnacht und trotz seines Zagens das Gesetz zu seiner Ehre bringen bis an den Tod, ja durch den Tod hindurch? Denn für David und den Messias stand hier Alles auf dem Spiele. Kam die Lade nicht zu der ihr gebürenden Ehre; ward dem Gesetze nicht völlig genug gethan: so war das mit ihnen und in ihnen angefangene gute Werk nicht von Gott. Nun, auf dem Wege dazu, die Lade zu Ehren zu bringen, bewegt der Sänger, obgleich noch immer in Gefahr, von Jehova abermals in seinem Vorhaben gehindert zu werden, Gedanken des Lobes und

[3]) Was die Bundeslade, welche dem Gesetze Gottes auf Erden einen von Gott selbst angeordneten Leib bot, dem David war, lernen wir auch aus 2. Sam. 15, 25 und Ps. 26, 8. Ohne die Lade, auf der die Versöhnung des Volkes zu geschehen hatte, war für David und Israël kein versöhnter Gott auf Erden. Seitdem aber die Lade auf Zion thronte: so war hier Gottes Haus, es war hier der religiöse Mittelpunkt des Volkes. Und so preist denn Ps. 122 durchaus zeitgemäss Jerusalem als den Ort des Hauses Gottes, zu dem Gesammtisraël zog, um dreimal alljährlich daselbst vor Gottes Angesicht zu erscheinen, welches ja eben zwischen den Cherubim über der Lade zu finden war (vergl. Exod. 23, 17; Deut. 16, 16). Geopfert ward dagegen auch auf der Höhe zu Gibeon, bis das salomonische Tempelhaus hergestellt worden.

des Dankes in seinem Innern. Ja, alle königliche Hoheit hat David abgelegt, tief hat David sich erniedrigt, indem er vor der Lade einhertanzt. Michal rügt das bitter an ihm, dass er vor allem Volke sich zum Tanze entblösst habe. Er aber wollte damit seine Demuth und Unterwürfigkeit Gotte gegenüber darthun, kurz die Gesinnung, welche Angesichts eines solchen grossen Werkes die innersten Fasern seines Herzens bewegte. Und auch in diesem Punkte stellt David den Messias dar.

Das Thema ist also: David's Gedanken und dankbare Betrachtung seiner Lebensschicksale, während des Zuges nach Zion angesichts und trotz der Gefahr, dass die Lade noch einmal todtbringend sein könnte, gleichwie es der Fall gewesen, als man sie zum ersten Male an ihren Ehrenplatz bringen wollte. Endlich hören wir, dass die Niedersetzung der Lade gelungen.

Innere Beweise der Messianität sind: 1) das für David's Einzelleben zu hyperbolische und nur andeutungsweise richtige (s. Ewald, Gesch. Israël's II, S. 600) Umringt-sein von allen Heiden (V. 10). Dies hat hier in Bezug auf David in dem Maasse seine Richtigkeit, nach welchem auch Ps. 2, 1. 2 gemessen sein will. Es liegt eine Elasticität in dem Ausdruck, zufolge welcher derselbe auf David's und des Messias Verhältnisse passt. Seine volle Wahrheit in Bezug auf den Messias wird dem Ausdruck z. B. nach Apoc. 20, 7—9 zu Theil. 2) V. 22 (»Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden«) setzt, weil nach dem Zusammenhange unseres Ps. David der Eckstein ist, David jedoch ein sterblicher Mensch ist, eine ewig bleibende Persönlichkeit voraus. Wenigstens muss der Stein so lange Bestand haben, als das von Gott über den Stein zu errichtende Gebäude Bestand haben soll. Wollen wir also einen festen und dauernden Grundstein haben, den übrigens Gott selber legte, so müssen wir in dem Menschen David seinen grossen Sohn, den zweiten

David, von dem die Propheten reden, anerkennen. Auf diesen ist die Gemeinde je und je und ganz besonders gegründet gewesen. Vom Paradiese an floh zu diesem Erretter und stützte sich auf den verheissenen Weibessamen, wer nur immer dem Zorne Gottes entgehen wollte.

Aeussere messianische Beweise sind desgleichen zahlreich vorhanden. Das N. T. bezieht V. 22 und 25 ausdrücklich auf Christum: in Matth. 21, 9. 42; Marc. 11, 10; 12, 10. 11; Luc. 20, 17; Apostelgesch. 4, 11; 1. Petr. 2, 7 f. — In Betreff der jüdischen Auffassung geben die genannten Stellen schon vielfache Winke: auf den Messias den Psalm zu beziehen, wurde das Volk offenbar in seinen Schulen gelehrt. Hieronymus berichtet auch, es gehöre unser Psalm zu denjenigen jüdischen Gebeten, mittelst welcher die Ankunft des Messias erfleht würde. Delitzsch (talm. Stud., in Rudelbach's Zeitschrift 1855) sagt: »dass David (der Sohn Isai's und sein Gegenbild) der Eckstein sei, sagen Targum, Talmud, Sohar und andere jüdische Ausleger, Jeder in ihrer Weise.« Die bewährteste Tradition haben wir also für uns. Auf die Berührung unseres Psalmes mit anderen Davidischen Stellen werden wir bei der Erkl. des Einzelnen kommen. — Die nachexsilische Abfassung unseres Psalmes statuiren sogar Hengstenberg, Stier, Delitzsch. Diese Hypothese wird zerfallen, wenn wir auf befriedigende Weise Alles auf David werden auszulegen vermögen. Bei der Auslegung wird überdies das Unstatthafte solcher Versetzung unseres Psalmes in die nach-Davidische Zeit hie und da deutlich ans Licht treten.

Der Psalm bietet eine innerlich fortschreitende Handlung, deren Fortschritt veranlasst wird durch den äusserlichen Fortschritt, welchen Gott der Uebersiedelung der Lade zu Theil werden lässt. Die Stimmung, welche David bei jener Uebersiedelung beseelte, ist hier im Ps. ex eventu niedergelegt und reproducirt. V. 1—4: anticipirt David den Dank für das gnädige Gelingen der Uebersiedelung der

Bundeslade. V. 5—18: resumirt David in der Kürze seine Geschicke. V. 19—24 begleitet sein Lied den Einzug der Lade in die Stadt David's, und legt David's Gedanken dabei bloss. Dann fällt V. 25—26 ein ihn bewillkommnender Levitenchor ein. Es ist diesem Chor solche Begrüssung nicht bloss von David in den Mund gelegt, sondern sie wird (als höchst zweckgemäss) auch wohl wirklich erfolgt sein. Von V. 27—29 redet wieder König David. Es ist also der Psalm am Schluss dialogisch angelegt, d. h. es redet ausser dem Sänger auch noch ein ihn begrüssender Levitenchor beim Einzug in die Thore Zion's. Dieser Wechsel der redenden Personen ohne eine äussere Andeutung findet auch im Hohenliede statt zwischen dem Bräutigam und der Braut. Die Juden halten dies für eine besondere Eleganz, wie Rivet bemerkt. Eine ähnliche Erscheinung bot sich schon Ps. 2, 7 dar.

V. 1—4.[4]) Aufforderung David's an ganz Israël (nicht etwa bloss an die Juden nach dem Exsil), Gott für die Grossthat zu danken, die Er jetzt zu vollführen im Begriff steht. Ganz Israël hatte sich nämlich zur Abholung der Lade aus Obed Edom's Hause versammelt. Die Grossthat, die Israël zum Dank veranlassen soll, ist die Krönung des mit David begonnenen guten Werkes Gottes: welche Krönung ja durch die gelungene Rehabilitation der Bundeslade geschehen würde. Denn von da an war David (wenn auch nur für eine Zeit lang) in voller Ruhe (wie der auf die Einholung der Lade folgende Bericht sagt 2. Sam. 7, 1),

[4]) V. 1, Danket Jehova, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währet ewiglich.
2. Es sage doch Israël:
»denn seine Gnade währet ewiglich.«
3. Mögen doch sagen die von Aaron's Haus:
»denn seine Gnade währet ewiglich.«
4. Mögen doch sagen die Jehova Fürchtenden:
»denn seine Gnade währet ewiglich.«

und empfing die Verheissung, dass auch sein Sohn Abbild des Messias sein werde (2. Sam. 7).

הוֹדוּ] Hif. von יָדָה eigentlich »die Hand ausstrecken«, hier auf Gott hin, als den, der wiederum seine Gnade beweise. Die historische Veranlassung wird verschwiegen, nur in V. 27 findet sich eine Beziehung auf dieselbe. Diese vage Haltung der Psalmen hinsichtlich der historischen Veranlassung erschwert ihre Auslegung, ist jedoch ein Vortheil für den kirchlichen und erbaulichen Gebrauch der Psalmen. Sie werden dadurch universeller, sie genügen in dieser Form mehr den Bedürfnissen aller Zeiten.

כִּי טוֹב] scl. הוּא, welches immer ausgelassen ist in dieser Formel. Ueber חֶסֶד] = Gnade s. zu Ps. 21, 8.

V. 2—4: werden die zum Danke Ermunterten specialisirt; sie werden aufgefordert, ein Echo zu bilden und beifällig zu wiederholen: »denn seine Gnade währet ewiglich«.

יֹאמַר נָא] Durch נָא wird die Aufforderung des ersten Verses zu einer dringenden Bitte gemacht; es vergleicht sich dem lateinischen Anhängsel dum oder quaeso (Ew. 246 a). Er bittet das gesammte Israël, doch die Grösse des Tages einzusehen.

V. 3. Aus Israël, dem Volke, wird noch besonders das Haus Aaron's von David sollicitirt, nicht zu schweigen. Dieses Haus hatte vor Allen Grund, sich zu freuen, wenn die Lade Gottes wieder zu Ehren kam und ihnen damit ein Platz neben dem Centrum der königlichen Herrlichkeit David's eingeräumt wurde.

V. 4: fasst nun abschliessend Alle zusammen unter dem Namen Gottesfürchtige (vergl. Ps. 22, 24). Sie werden auf ihren innersten Charakter aufmerksam gemacht, mit dem behaftet sie zu danken haben: auf die Gottesfurcht.

Ergreifend ist in diesen vier Versen, welche in den

Beginn der Abholung der Lade aus dem Hause des Leviten Obed Edom zu versetzen sind, die Glaubenszuversicht. Im Glauben nennt David Gottes Gnade eine ewige; er anticipirt damit Gottes Gnadenthat, nämlich die Krönung seines Vorhabens mit David, das Gelingen der Restitution der Bundeslade.

V. 5—18[5]): legt David dem Volke seine von ihm durchlebten Schicksale vor und preist ihm seine Erfahrungen

[5]) V. 5. Aus der Enge rief ich Jah:
es erhörte (und setzte) auf freien Raum mich Jah.
6. Jehova ist für mich — da fürcht' ich nicht:
— was können Menschen mir thun?
7. Jehova ist für mich unter meinen Helfern:
— da werd' ich (meine Lust) sehen an meinen Hassern.
8. Besser ist's, in Jehova sich zu bergen,
als zu vertrauen auf Menschen.
9. Besser ist's, in Jehova sich zu bergen,
als zu vertrauen auf Fürsten.
10. Mögen alle Heiden mich umringen:
in Jehova's Namen traun zerhau' ich sie.
11. Mögen sie mich umringen ringsum:
in Jehova's Namen traun zerhau' ich sie.
12. Mögen sie mich umgeben wie Bienen —
sie sind erloschen wie Dornstrauch-Feuer: —
im Namen Jehova's traun zerhau' ich sie.
13. Du stiessest schonungslos mich hin zum Falle:
doch Jehova hat mir geholfen.
14. Meine Stärke und mein Gesang ist Jah;
und er ward mir zum Heile.
15. Stimmen des Jubels und der Errettung in den Zelten der Gerechten:
die Rechte Jehova's schafft Mächtiges.
16. Die Rechte Jehova's erhöhet,
die Rechte Jehova's schafft Mächtiges.
17. Ich werde nicht sterben, nein, leben werd' ich
und erzählen die Thaten Jah's.
18. Scharf gezüchtigt hat mich Jah:
doch dem Tode hat er mich nicht dahingegeben.

an: um das Volk zum Danke zu entflammen. Diese Schicksale durchlebte schon damals mit und in David der Messias; Alles passt auch hier auf den Messias, wie Alles auf David passt.

V. 5. מֵּצַר] Enge ist eine Form wie מֵסַב; es bildet das W. den geraden Gegensatz zu מֶרְחָב »Weite«, wie צַר zu יְשׁוּעָה. David stand auf weitem Plane und im weiten Raume und schaut von dort aus die ganze saulische Verfolgungszeit in Eins zusammen: er nennt dieselbe »Enge«. In David hasste aber und verfolgte Saul den Messias Gottes, den verheissungsgemässen König aus Juda's Stamm. Es geschah schon damals, dass der gesetzlich legitime Saul den aus Gnaden und vom souveränen Gott erwählten David verfolgte. So verfolgten nachmals wiederum die gesetzlich legitimen Hohenpriester den nach der Ordnung Melchisedek's erwählten, ewigen Hohenpriester Christum.

עָנָנִי בַמֶּרְחָב] ist eine prägnante Redensart, von der wir schon zu Ps. 22, 22 handelten. Wörtlich ist zu übersetzen: »Einen erhören mittelst der Weite«, dadurch, dass man ihm zur Weite verhilft.

עָנָנִי] Das ָ ist nicht wegen Pausa statt ַ geschrieben, sondern zum stärkeren Ersatz des ausgefallenen ה, wie in mehreren Verbis לה' (s. Ewald 252 a).

יָהּ] kommt elfmal in diesen Hallel-psalmen vor; fünfmal allein in unserem Psalme. Es kommt auch sonst in gewiss Davidischen Psalmen vor s. Ps. 68, 5; vergl. Jedidja. יָהּ war von dem Liede Mose's (Exod. 15, 2) her schon längst gäng und gebe geworden. Unser V. 5 vergleicht sich gut mit dem Davidischen Ps. 138, 3.

V. 6—9. In drei Versen stellt David das Vertrauen auf Gott dem Vertrauen auf Menschen antithetisch gegenüber.

י' לִי], Jehova ist für mich; dieser Gedanke ist echt

Davidisch ausgedrückt = Ps. 56, 10. Das לִי bedeutet »zum Besten Jemandes, für Jemand« (Ges. 154, 3e). Das zweite Hemistich ist = dem Davidischen Ps. 56, 5. 12.

V. 7. י' לִי בְּעֹזְרָי] Jehova ist unter meinen Helfern, ist zu übersetzen nach Ps. 54, 6b (s. Hupfeld z. d. Stelle); Richt. 11, 35; 2. Sam. 15, 31. David hatte ja vielerlei Helfer, die sich nach Ziklag zu ihm gesellten, z. B. auch Brüder Saul's (s. 1. Chron. 12, 2). Aber von der Classe der Helfer ist Einer vor Allen gross, das ist Jehova, der Erste und der Letzte.

רָאָה בְּ] mit Wohlgefallen sehen, wie Prov. 29, 16; Ps. 27, 13; 54, 9. Er will sein Wohlgefallen sehen an den Feinden. Dass diese Worte keine gemeine Rachsucht enthalten, wird klar, wenn man sich die Gegner vergegenwärtigt. Diese, Saul und sein Anhang, verfolgen den, von welchem sie wissen, dass Gott ihn aussergewöhnlich durch Samuel hatte salben lassen (vergl. 1. Sam. 23, 17; 24, 21). Somit ward Gott in David verletzt und missachtet (s. Ps. 69, 10): und da ist es doch gewiss eine Lust, Gottes Feinde untergehen zu sehen.

V. 8. 9. חָסָה] mit folgendem בְּ = »sich in Einem bergen«; es muss dieses W. dem Sprachgebrauche unserer VV. zufolge ein stärkeres Vertrauen besagen, als בָּטַח mit folg. בְּ. Aus den Menschen werden noch besonders die נְדִיבִים] hervorgehoben, 'נ ist eine Passiv-form von נָדַב stossen; also Einer, der angetrieben wird, sich gedrungen fühlt zur Wohlthat oder Freigiebigkeit (vergl. Jes. 32, 8). Weil dies meist durch hohe Geburt, angesehene Stellung und Reichthum bewirkt wird, so ist das Wort im Sprachgebrauch katexochen ein Nobler, ein Vornehmer oder Fürst. Mit solchen נְדִיבִים meint David etwa Achis (1. Sam. 27, 25) und den König der Moabiter, zu welchem er seine Eltern brachte (1. Sam. 22, 3); auch Abimelech (2. Sam. 21, 2) ist nicht auszuschliessen. Alsdann stände

נְדִיב hier in dem gleichen Sinne wie Jes. 13, 2 = »Magnaten«.

V. 10—12. In abermals drei Versen stellt David dar, wie er nunmehr auf Grund solches Vertrauens auf Jehova allen seinen Feinden Trotz bieten werde.

כָּל־גּוֹיִם] Alle Heiden ohne Unterschied besagt dies; solche Redeweise ist uns aus Ps. 2, 1. 2 bekannt, wo alle Könige unterschiedslos sich gegen David sollten zusammengerottet haben. Es nimmt der begeisterte Sänger die Gesinnung der zahlreichen Nachbarvölker übergreifend und zugleich mit dem vollsten Rechte für die natürliche Gesinnung aller Völker. Von diesen vorbildlichen Ereignissen ausgehend, gebraucht er einen so umfassenden Ausdruck, dass selbst der Messias und der ihn treffende Hass der Völker dabei nicht zu kurz kommt. Uebrigens umgab David, wie wir aus 1. Chron. 18, 11 und Ps. 83, 7—9 [6]) wissen, oft eine grosse Masse von den umwohnenden Völkern, und von den Machinationen gegen David, welche Gott im Keime erstickte, schweigt die Geschichte.

סְבָבוּנִי] es ist das Präteritum hypothetisch gesetzt, wie Ps. 21, 12 und Ps. 22, 30 (s. o.), im Nachsatze folgt das Futurum darauf, hier eingeleitet durch כִּי. Dieses כִּי ist wie Ps. 128, 2 nachgestellt und affirmirt kräftig nach Ewald. Aehnlich kann man in Jes. 3, 10 übersetzen: »sprechet! der Gerechte fürwahr, der hat es gut.«

אֲמִילַם] Fut. Hifil von מוּל abschneiden, vertilgen, in gleicher Bedeutung vorkommend und verwandt ist מָלַל (Gen. 17, 11; Ps. 37, 2; 90, 6), aber auch מָהַל (Jes. 1, 22).

[6]) Zu Ps. 2, 2 suchten wir zu beweisen, dass Ps. 83 nicht in Josaphat's Zeit, geschweige denn in die Maccabäer-Zeit hinabzudrücken sei. Wir sahen dort in Ps. 83 eine Induction der Völker welche theils wirklich, theils de conatu (und der Gesinnung nach) David bedrängten.

Das ָ muss durch Umspringen des Zere in der Pausa entstanden sein. Doch erwartet man dann Patach, wie auch mehrere Texte und Gesen. im Lehrgebäude S. 177 lesen. Dies Zerhauen geschieht im Namen Gottes, nicht durch Menschenkraft. In

V. 11 dient die gedehnte Form סַבּוּנִי zur Stärkung des Begriffes neben der einfachen Form.

V. 12. Die Heiden kommen wie Bienen mit verwundendem Stachel auf mich los! Aber sie sind schnell erloschen wie ein Dornenfeuer (Kohel. 7, 6), denn ich zerhaue sie. Gemäss ihres brennenden, giftigen Stachels kann man Bienen gut zusammenstellen mit einem kurz brennenden Dornenfeuer, das schnell erlischt.

V. 13. דָּחֹה דְחִיתַנִי] Du hast mich schonungslos gestossen. Diese persönliche Anrede an einen Feind katexochen bewegt uns, an Saul zu denken, der auch Ps. 18, 1. 49 gleichsam hintennach gebracht wird. Saul war dem David doch noch als der gefährlichste Feind vor Augen; übrigens war ja auch die Zeit der saulischen Verfolgung um die Zeit der Abfassung unseres Psalmes noch nicht so lange vorüber.

V. 14. Das Wort »Jehova hat mir geholfen« im vorigen Verse wird weiter ausgemalt mit Worten Mose's (Exod. 15, 2). זִמְרָת] von זָמַר (woher auch מִזְמוֹר) incidit orationem secundum numeros rythmicos: Psalmlied, und zwar steht dies hier für »Gegenstand des Psalmliedes». Die Idee der absichtsvollen Anordnung und Satzbildung herrscht in diesem Worte vor, gleichwie im Arabischen *nazamun*, in welchem letzteren Worte auch die Idee des absichtsvollen Aufreihens und Aneinanderreihens der Gedanken liegt. Wegen des Parallelismus, in dem ׳ז zu עָזִּי steht, ist die Elision des Suffixes ִי anzunehmen. Diese Elision des ִי erklärt sich hier leicht aus der Nachbarschaft des יָהּ;

in das י von יָהּ ist das יְ von זִמְרָת hinein verschmolzen (so Hitzig z. Jer. 27, 18).

V. 15. קוֹל רִנָּה] Stürme, Getön gellenden Jubels (parallel dem gleichfalls onomatopoetischen צָהַל in Jes. 24, 14) und der Errettung; so giebt es auch ein קוֹל מִלְחָמָה (Exod. 32, 17). Und zwar tönt ihm diese Stimme entgegen aus den Zelten der Gerechten. Ganz Israël war ja dazumal zusammengeströmt, um die Einholung der Lade festlich zu begehen (2. Sam. 6, 19). Gewiss lagerten sie da in Zelten auch ausserhalb der Stadt, was auch nachmals bei hohen Festen geschah. »Gerechte« nennt er diese Festversammlung, ganz wie die Apostel die Gemeinden, an welche sie schreiben, *ἅγιοι* nennen im Eingange ihrer Briefe. Mit dem Satze: »die Rechte des Herrn schaffet Macht« wird sofort der Inhalt ihres Jubelgetöns in wenigen Worten kurz zusammengefasst.

עֹשָׂה חָיִל] Macht ausüben, Macht schaffen s. Ps. 77, 15 עֹשֵׂה פֶּלֶא.

V. 16: Weiterer Inhalt ihres Jubels: רוֹמֵמָה] analog dem עֹשָׂה sehen wir es an als ein Participium Pilel nach Abwerfung des מְ = sie erhöhet: vergl. חֹקְקִים Jes. 10, 1; anders Ew. S. 355. Gott setzt siegreich durch, was er mit David begonnen.

VV. 17. 18: bekräftigen diesen Jubelgesang, dass Gott durchsetze, was Er begonnen durch Worte der Zuversicht aus dem Munde der Hauptperson, David's. Nein! ich werde nicht sterben! Es wird mir nicht gehen wie dem Usa bei jenem ersten Versuche. Noch ist meine Zeit nicht vorhanden, dass ich sterben müsste: ich soll des Herrn Werke verkündigen. Dieses Augenmerk, dass er nach seiner Rettung des Herrn Werke zu verkündigen habe, kennen wir aus Ps. 22, 23. 26; 69, 31; 40, 10. — V. 18 sagt: nur scharf züchtigen thut er mich — aber nicht zum

Tode: sondern er führt es auch jetzt herrlich mit mir hinaus, krönt jetzt das mit mir angefangene Werk, indem er die Uebersiedlung der Lade gelingen lässt. Alles was David so Absonderliches litt, stand ja im Zusammenhang mit seinem erhabenen, Gottgewollten Beruf. Auch diese absonderlichen Züchtigungen, wo alle Schrecken des Todes auf ihn anliefen, haben ja bei ihm, dem von Gott gegebenen König, eine absonderliche Bedeutung. Schon zum Oefteren nannten wir diese Leiden eine Reproduktion des Fersenstiches aus dem Protevangelium. Wenn wir diese Züchtigung hier in Beziehung zum Messias setzen, so bekommen wir durchaus denselben Sinn heraus, welchen auch Jes. 53, 5 bietet: »die Züchtigung (מוּסָר) lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten — und durch Seine Striemen ward uns Heilung.« — Sagen wir es nochmals: »ohne solche Beziehung auf das Protevangelium wären die Leiden David's, den doch Gott erkoren, ein undurchdringliches Dunkel in der heil. Schrift. Und es wäre widerwärtig und langweilend, dass David sich so breit stets über seine Leiden und Züchtigungen ausgelassen: falls selbige nicht von heilsgeschichtlicher Bedeutung wären.

V. 19—24: Nunmehr ist der Festzug an den Thoren der Zionsburg, der Stadt David's, angelangt, und die nun folgenden Begebenheiten werden desgleichen recapitulirt. [7])

[7]) 19. Oeffnet mir die Thore der Gerechtigkeit:
ich will eingehen durch sie, Jah danken.
20. Dies ist das Thor Jehova's,
Gerechte gehen dahindurch.
21. Ich will Dir danken, dass Du mich erhört,
und wardst zum Heile mir.
22. Der Stein, den die Bauleute verworfen,
ist geworden zum Eckstein.
23. Von Jehova ist dies geschehen,
wunderbar ist's in unseren Augen.
24. Dies ist der Tag, den Jehova gemacht:
lasst uns frohlocken und fröhlich sein an ihm.

פִּתְחוּ לִי] ganz wie Ps. 24, 7; es sind an beiden Stellen die Thore der Zionsburg, nicht etwa des Tempels gemeint; auch Jes. 26, 2 (Apoc. 22, 14) sind Jerusalem's Thore genannt. Das Targum paraphrasirt: portas urbis iustitiae. Für ein Bestehen des Tempels kann also aus der Erwähnung von Thoren durchaus nicht argumentirt werden. Die Ps. 27, 7 von David erwähnten ewigen Thore heissen hier Thore der Gerechtigkeit. Zion ist, wie wir zu Ps. 110, 2 sehen werden, der von Gott erwählte Ort, wo er sein Vorhaben zur Erlösung der Menschen ausrichten will, hier will er sprossen lassen ein Horn dem David (s. Ps. 132, 17; vergl. Luc. 1, 69). Weil also hier auf Zion Alles nach der Gerechtigkeit (צְדָקָה Jes. 1, 27) Gottes, nach der Norm (מִשְׁפָּט Jes. 1, 27) Gottes gestellt ist: so ist die Stadt eine Wohnung der Gerechtigkeit (Jes. 1, 21), und ihre Thore nicht nur ewige Thore (= Ps. 27, 7), sondern auch Thore der Gerechtigkeit. Und deshalb redet David auch gleich (V. 20) von einem Thor Jehova's, hinter dem Jehova wohnt.

V. 20. Hinein zur Stadt gehen durch dieses Thor eitel Gerechte. Auch hier (wie V. 15) kennt er nur ein Charakteristicum, welches allen Besuchern Zion's gleicherweise zukommt, Gerechtigkeit. Schon diese exclusive Bezeichnung der Besucher mahnt uns, die Zionsstadt zugleich geistlich zu fassen. Solcher Kennzeichen giebt es mehrere für die Bewohner Zion's, oder Bürger der wahren Stadt Gottes: vergl. Jes. C. 4, 3; 6, 13; 33, 24; 43, 7; 52, 1; 54, 13. 14; 60, 21. Jedesmal wird ein Alle umfassendes Kennzeichen angegeben: Alle sind heilig, gesund, Alle geschaffen vom Herrn zu seiner Herrlichkeit; Alle gleicherweise gelehrt vom Herrn: — ganz so wie hier Alle Gerechte sind.

V. 21. Dort innerhalb der Thore, in der Stadt will David danken, denn nun ist Alles dem glücklichen Ende nahe; die Bundeslade ist der Aufstellung auf Zion nahe. David's Schreien ist erhört. Denn »erhören« bedeutet

עֱנִיתָנִי, welches Luther und Del. falsch mit »demüthigen« übersetzen; das müsste עִנִּיתָנִי lauten. Was nämlich nunmehr glücklich zu Stande gebracht und durch die gelungene Versetzung der Lade bewirkt sei, giebt

V. 22 an. Das Targum ist hier sehr wichtig. Es bewahrt uns die traditionelle Deutung unseres Verses auf David. Sie lautet: puerum despexerunt ædificatores, qui fuit inter filios Isai, et meruit (זכאה) constitui rex et dominator. Auch Raschi zu Micha 5, 1 fasst unseren Vers von David. David ist offenbar der Erfinder dieses in seiner Geschichte die genügendste Erklärung findenden Bildes vom Eckstein.

אֶבֶן] ist zunächst ein Stein, der den Bauleuten vorgelegt wird, wo dann entschieden wird, ob er zum Grund- und Eckstein passt. Solcher Eckstein nämlich scheint mit Vorsicht und Feierlichkeit ausgesucht und gelegt worden zu sein (vergl. Sach. 3, 9; Hiob 38, 6). Nach Hiob 38, 7 jubeln die Morgensterne dabei. Nun hat Gott den Bauleuten in Israël den David zum Eckstein erwählt und vorgelegt. David soll Stütze des Staates werden nach Gottes Wahl. Als Stützen des Staates, die nicht halten, nennt Jes. 3, 2. 3 die Häupter Israël's. Diese Bauleute Israël's werden hier mit Emphase הַבּוֹנִים] genannt, wie auch noch Paulus sich selbst *ἀρχιτέκτων* nennt (1. Kor. 3, 10; zu vergl. ist auch Hebr. 3, 3). Die religiösen und politischen Häupter heissen Bauleute, als die da wachen über den Bau Gottes, und Sachverständige, durch das Gesetz Gottes Bestellte sind. Solche Bauleute zählt auch Jesaia 3, 3 auf. Gewiss ist hier der durchaus legitime König Saul und sein zu Recht bestehender Anhang gemeint. Diese aber wollten von dem auf Seiten Gottes beliebten Steine nichts wissen, sondern verwarfen ihn. David benimmt sich also durch diese Benennung »Bauleute« Saul gegenüber sehr loyal und lässt ihm seine volle Ehre. Aber

dieser verachtete Stein ist dennoch zum Eckstein geworden: was sich durch diese letzte Gunstbezeugung Gottes (das Gelingen der Niedersetzung der Lade) eclatant erwies.

Der Stein ist geworden zum רֹאשׁ פִּנָּה. So heisst der Eckstein, insofern er, weil Ecke bildend, zugleich das Haupt der פִּנָּה, der Ecke, ist. Nämlich ein Eck- und Grundstein ist hier offenbar gemeint; auch Jesaia in C. 28, 16 versteht unsere Stelle so. In Sach. 4, 7 ist mit אֶבֶן הָרֹאשָׁה und in Jer. 51, 26 mit אֶבֶן לְפִנָּה der nämliche Stein gemeint, mit welchem jeder Hausbau anfängt. Ein solcher Eck- und Grundstein bildete die Basis für alle übrigen Steine, welche mittelst Klammern oder Keile mit diesem einen Grundstein zusammenhängen.[8]) David nun wird hier als solcher Grundstein für Israël uns vor Augen gestellt. Um ihn vereinigten sich alle in Israël, und an ihm richteten sich wieder auf, die seit den Zeiten der Richter und Saul's zerstreut waren. Er ward der geistige Mittelpunkt seines Volkes, und gab demselben jetzt eben auch ein Central-Heiligthum auf Zion, indem er dorthin die Lade glücklich übersiedelte. Aber die Zerstreuung wäre bald wieder das Loos Israël's geworden, wenn David an und für sich der Grundstein gewesen wäre. Dann wäre Israël ja auf einen Menschen gegründet gewesen, wozu doch David ebensowenig, wie der Apostel Petrus, hingereicht haben würde. Nein, Christus war der Kern David's: und der blieb auch, wenn David starb. Auch Jes. 28, 16 hat noch dieses persönliche Fundament der Gemeinde Israël's vor Augen; nachdem David längst gestorben, blieb das an seinen Namen Geknüpfte in voller Kraft: denn an Christus war es in David geknüpft. Und auch

[8]) Vergl. Josephus antiqq. XV, 11, 3; Vitruvius, de architectura VIII, 2; Goguet, de l'origine des lois, des arts et des sciences, sixième édition, tom. III, p. 51; endlich Jahn, Archäologie I, § 48, p. 215.

das N. T. stellt Christum direkt als solchen Eckstein dar (Matth. 21, 42; Apostelgesch. 4, 11; Eph. 2, 20; 1. Petr. 2, 4—6), und diese Anschauung, dass Christus ein Alles zusammenhaltender Grund- und Eckstein sei, ist aus unserer Palmstelle geflossen.

Die Vertheidiger der nachexsilischen Abfassung, wie z. B. Hengstenberg, sehen in dem Stein das Volk Israël und in den Bauleuten die heidnische Weltmacht. Dieser Weltmacht Verwerfung Israël's sei nicht durchgedrungen: Israël sei zum Eckstein geworden. Dagegen bemerken wir: 1) ein israëlitischer Sänger würde doch nie seine grössten Feinde mit dem Ehrentitel »Bauleute« belegen; schon deshalb hätte man abstehen sollen von solcher Auslegung. 2) Der ganze Psalm ist viel zu persönlich gehalten. Kann man sich entschliessen, dies Alles auf Israël zu deuten, so haben Kimchi und Andere Recht, die auch den gleichfalls persönlich gehaltenen Psalm 22 auf Israël deuten. 3) Auch das N. T. (wie schon Jesaia) fässt den Stein ja nicht als ein Collektivum, wie Israël ein solches ist, sondern es stellt Christum direkt unter diesem Bilde dar. — Durchaus verkümmert wird ferner der Sinn unseres Verses bei der Beziehung desselben auf jene Grundsteinlegung des zweiten Tempels (Esra 3, 12): welcher Stier u. Delitzsch das Wort reden. Bei jener Grundsteinlegung weinten Einige von den Alten, die noch den salomonischen Tempel gesehen; sie waren schmerzlich berührt von der Kümmerlichkeit des neuen Anfangs. Auf dieses so ganz gerechtfertigte Weinen soll das Verachten des Steines von Seiten der Bauleute in unserem Verse deuten. Das ist in der That keine Erklärung mehr, sondern ein dürftiger Nothbehelf, nachdem man sich einmal in eine irrige Auslegung eingelassen hat.

Der Sinn, welchen unser Vers in Bezug auf den Messias hat, ist zu evident und klar vorliegend in der Erfüllungsgeschichte, als dass wir weiter uns darüber verbreiten

müssten. Wie der Messias nämlich schon hier in David von Seiten Saul's verworfen ward: so ist er nachmals offenbar und vor aller Welt von Seines Volkes Bauleuten, dem hohen Rathe, verworfen worden (Matth. 21, 42; Marc. 12, 10—13; Luc. 20, 17 ff.). Es ist kein Spruch des A. T. so oft im N. T. benützt, wie dieser; vor allem ist das Bild vom Eckstein sehr gründlich und ergiebig von den heiligen Schriftstellern des N. T. ausgebeutet worden.

V. 23. Dass eine derartige Grundsteinlegung zu Stande kommen konnte, und zwar wider den Willen der legitimen Bauleute, Saul's und seines Anhangs, das ist vom Herrn geschehen, das ist selbst uns verwunderlich. David selbst verwundert sich darüber, wie Gott Solches habe zu Stande bringen können.

נִפְלָאת] die aramäische Form der dritt. fem. sing. Ni. von פלא (vergl. Ges. 74, 3. not. 1).

V. 24: זֶה־הַיּוֹם] זֶה steht δεικτικῶς wie in Jes. 23, 13; 25, 9.

עָשָׂה יְהוָה] ist ein elliptischer Relativsatz. Also: dies da ist der Tag, den Gott gemacht, lasst uns uns freuen dieses Tages. — Die Zusammenstellung der Verba נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה] ist Davidischen Psalmen vorzugsweise eigen: 14, 7; 16, 9; 31, 8; 32, 11; 45, 16; (48, 12) 53, 7. Der Phrase und ganzen Anlage unseres Verses folgt Jes. 25, 9.

V. 25—26 [9]) lässt der Psalmist die zum Empfang — etwa am Zelte der Bundeslade — aufgestellte Levitenschaar reden. Diese sehen die Lade auf der Schulter ihrer Amtsgenossen und David vorauftanzen. Sie können David's Aufforderung, zu frohlocken und fröhlich zu sein, noch

[9]) 25. (Die Leviten). O, Jehova, hilf doch;
o, Jehova, gieb Gelingen doch!
26. Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehova's,
wir segnen Euch (die ihr seid) aus dem Hause Jehova's!

nicht Folge leisten. Vielmehr sie erbitten vorerst noch in V. 25, dass es dem König nicht doch noch zuletzt ergehen möchte, wie bei dem vorigen Versuche, die Lade nach Zion zu führen. Ganz ohne Besorgniss waren sie noch nicht; denn es konnte noch jetzt die Lade ins Schwanken gerathen und eine tödtliche Niederlage, wie vordem zu Perez Usa, anrichten. Selbst das Tanzen David's war nicht reine Freudenbezeugung, sonst hätte Michal dieselbe wohl mehr anerkannt und gebilligt: sondern, wie wir gleich sehen werden, eine Demüthigung, die der grosse König sich selber angedeihen liess. Damit harmonirt denn auch der flehentliche Bittruf unseres Verses.

אָנָּה] ánna zu sprechen (s. Hupf. dazu); es bedeutet ah quaeso. Es ist ein flehentliches, sanft schmeichelndes Wort (so Buxtorf).

הוֹשִׁיעָה נָּא] das נָּא hatten wir schon in V. 2 = quaeso. Im N. T. lautet es nach der chald. Aussprache הוֹשַׁעְנָא = Ὡσαννά Matth. 21, 9. Ueber den Gebrauch dieser Formel beim Laubhüttenfest vergl. Buxtorf lex. Chald. p. 992. Dass übrigens neue Redner oder Sänger den bisherigen Redner unterbrechen, ist eine alte Wahrnehmung. Schon das Targum lässt bald David, bald seinen Vater, bald seine Brüder, ja selbst Samuel (in V. 27) reden.

V. 26. Die Levitenschaar, zum Gesang und Empfang an der Zelthütte aufgestellt, preist den König David nun, dass Er solches gethan und segnet die die Lade tragenden und begleitenden levitischen Brüder. Dieser Segen lässt sich bei unserer historischen Deutung des Ps. leicht motiviren. Erstlich hatten die Leviten ihr Leben daran gewagt, um der Lade zu dem ihr gebürenden Ehrenplatz zu verhelfen und damit das seither geschändete Gesetz wieder zum Ansehen zu bringen. Zweitens hatte David sich nicht geschämt, in allen Stücken seinem Volke gleich zu werden und sogar nach Ablegung des königlichen Man-

tels, im leichten Gewande vor der Lade herzutanzen. Dafür verdient er von Seiten der Leviten besonderes Lob. Es war dieses Tanzen ohne Zweifel eine Erscheinung David's in Niedrigkeit. Michal nach 2. Sam. 6, 20 tadelt den Gatten deswegen, dass er nämlich im kurzen Gewande der Priester sich zum Tanzen entblösst habe, wie einer der Narren (ῥάκα). Sie vergleicht ihn spöttisch mit einem der zur öffentlichen Belustigung auftretenden Tänzer, welche es also damals schon gegeben haben muss. David aber antwortete ihr sehr demüthig: er sei noch geringer geworden, als sie es vermeine. In seinen Augen sei er heute sich noch niedriger erschienen, ja noch zu unwürdig, um vor Gott zu tanzen, — in Anbetracht der hohen Ehre, die ihm zu Theil geworden durch die Einholung der Lade. Er wolle daher gern mit den zum Tanz bestellten, geringen Mägden zu Ehren kommen. Für diese Demuth und Daransetzung seines Lebens wird er gesegnet. Und eben die Situation dieser zwei Verse: in denen Gott um Hülfe angerufen wird und der mit der Bundeslade seinen Einzug haltende König gesegnet wird — diese Situation hat sich abermals im Evangelium reproducirt. Dies geschah, als Jesus an jenem denkwürdigen Palmsonntage einzog in die Thore Jerusalem's (Joh. 12, 12). Auch Jesus wollte die Lade Gottes zu Ehren bringen und dem Gesetze Gottes vollkommen genügen; er wollte das Gesetz erfüllen (πληρῶσαι), wie er Matth. 5, 17 verheissen. Zog nun auch das Gesetz in der Lade nicht buchstäblich hinter Jesu drein, so hatte er es doch in seinem Innern, inmitten seiner Eingeweide (nach Psalm 40, 9). Es genügte Jesus nun aber in der That der Anforderung des Gesetzes am allermeisten, als er sich auf jenem letzten Einzuge in Jerusalem befand am letzten Palmsonntage seines Lebens auf Erden. Es war ein Weg, dessen Ende der schimpfliche Kreuzestod war. Denn das Gesetz forderte seinen, des Stellvertreters und Bürgen der Menschen, Tod. Der Tod sollte zu

der Zeit gerade das angefangene Werk krönen und durch solchen Tod war dann der heiligen Forderung des Gesetzes an die Menschheit absolutes Genüge geschehen: das Gesetz war zu seinem vollen Rechte gekommen, in den ihm gebürenden Ehrenplatz wieder restituirt, aus dem es seit Adam's Ungehorsam verdrängt worden war. Erst Jesus verhalf dem Gesetze wieder zu seinem Rechte durch sein Thun und desgleichen durch sein Leiden und Sterben. Ferner trifft mit der Lage David's die Niedrigkeit des am Palmsonntage einziehenden Jesu schlagend zusammen. Er ritt auf einem Eselsfüllen, und da wird auch über ihn gar manche Michal gelacht haben. Endlich ist der Begrüssungsruf, der dem David wie Jesu zu Theil wird, derselbige; er ist aus V. 25 u. 26 abermals an jenem Palmsonntage entnommen. Das Volk, durch die an Lazarus geschehene That aufgeregt, zog an jenem Palmsonntage Jesu mit Palmen (die sie wie Lulab's trugen) entgegen. Sie sahen den König der Ehren in Niedrigkeit einziehen; sie wussten, dass Er bedroht sei von Seiten der Volksoberen: und doch ahnten sie Etwas von seiner messianischen Bedeutsamkeit. Um Jesum also zu ermuthigen und ihm ob seiner Zeichen und Wunder zu huldigen, begrüsst ihn das Volk mit den Worten unserer VV. 25. 26. Einestheils wurde dem Volke der 118. Psalm durch die Festzeit an die Hand gegeben. Nach vollendetem Passahmahle hat auch Jesus Ps. 115 bis 118 noch selber mitgesungen,[9]) und hat gewiss alle die Worte unseres Psalmes ganz speciell auf sich und seine Lage bezogen. Anderntheils ward das Volk bei der Wahl des Ps. 118 auch wohl durch den allgemein anerkannten Sinn des 22. Verses geleitet. Sie wollen und müssen Jesum eben in messianischen Formeln begrüssen. Ob das Volk aber sich deutlich bewusst gewesen: was sie da Grosses

9) Ps. 118 ist der letzte der sechs Hallelpsalmen, die von Ps. 113 an einander folgen.

thaten, und wie treffend, wie schriftgemäss sie Jesum begrüssten, ist schwer glaublich. Erst die Apostel haben wohl diese Anerkennung Jesu als des Königs von Israël und die absolute Zweckmässigkeit auch dieser Begrüssungsformel verstanden (vergl. auch Joh. 12, 12—16). Auch eine Michal fehlte damals nicht! Einige Pharisäer nehmen ihre Stelle ein, indem sie Jesum auffordern, solche messianische Ovation seinen Jüngern zu verweisen. Damit beweisen sie, dass sie Jesum und seine Handlungsweise verachteten (Luc. 19, 39).

בָּרוּךְ] ist also David, aber es ist auch schon damals, und zwar in Ihm, der Messias angeredet. Des Messias Verdienst allein war es, kraft dessen diese Uebersiedelung der Lade nach Zion zu Stande kam; — David an sich wäre nicht im Stande gewesen, aus eigener Kraft das Gesetz zu rehabilitiren. — David komme im Namen und im Auftrage des Herrn, sagt unser Vers (vergl. V. 10—12). Auch der Messias that nichts ohne seinen Vater, und kam, weil ihn der Vater gesandt. Aber gesegnet werden zugleich die ihn geleitenden Leviten, die Träger der Lade, welche sich mit David der Gefahr, von Gott getroffen zu werden, ausgesetzt hatten.

בֵּרַכְנוּכֶם] in dem Präteritum liegt das Andauernde des Segens: gesegnet seid ihr und sollt auch gesegnet bleiben (vergl. Ew. 135 b). Vor מִבֵּית יְהוָה] ist אֲשֶׁר zu ergänzen, wie in Ps. 68, 27 in der Phrase מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל. Dass בֵּית hier die Stiftshütte bedeute und also die Leviten vornehmlich angeredet sind, ist durchaus denkbar (vergl. bes. Jos, 6, 24; 2. Sam. 12, 20 u. zu Ps. 69, 10). Denn 1) liegt in בֵּית der Etymologie nach nur der Begriff des Obdaches, a pernoctando et commorando dictum (Gesen. Thes.). Also kann das Obdach für die Lade sehr wohl בֵּית heissen. 2) Auch die Araber nennen demgemäss ihr Zelt sehr oft *beit*, wie Niebuhr in der Reise nach Arabien

mittheilt (vergl. Fleischer bei Del. Comm. über d. Ps. 1, S. 40). Uebrigens kommt diese Benennung der Leviten hier zum ersten und letzten Male vor. Mithin kann sie auch, weil im Schwunge der Begeisterung geschehen, anticipativ verstanden werden. Alsdann wäre בֵּית als nachmalige Benennung des von Salomo erbauten Tempels in gleicher Weise vorgreifend, wie die Ausdrücke im Liede Mosis Ex. 15, 17: »eine Stelle hast Du gemacht, um da zu wohnen, ein Heiligthum, Herr, haben errichtet Deine Hände«. Auch, als diese Worte gesagt wurden, war die Errichtung der Stiftshütte noch nicht ins Werk gesetzt worden, ja es war noch nicht einmal von ihr die Rede gewesen. Diese segnende Hervorhebung des Stammes Levi lässt sich nun theils daraus rechtfertigen, dass Leviten die Lade trugen, theils daraus, dass Levi's Hauptmacht und Hauptvertreter damals sicher in Juda sich befanden und um David bereitwilligst sich geschaart hatten: und zwar schon seit der Anerkennung David's als König zu Hebron (vergl. Bertheau, d. Bb. der Chronik, S. 142).

V. 27—29 scheint mir David wieder zu reden, nachdem der begrüssende Levitenchor verstummt. Es passt auch V. 27 offenbar am Besten auf den diesen gefährlichen Zug anführenden David, der das Licht Gottes auf diesem Wege so reichlich erfahren. [10])

V. 27: אֵל יְהוָה] Gott ist Jehova. Dieses Sätzchen ist sehr geeignet, uns das Verhältniss dieser zwei Gottesnamen zu einander kenntlich zu machen. אֵל ist demnach ein allgemeinerer Gottesname, wie Elohim; er bezeichnet Gott nach seiner Kraft, aber mit Ausschluss aller anderen Wesen, die auf Kraft Anspruch machen können: אֵל be-

[10]) 27. Gott ist Jehova, und Er leuchtete uns:
bindet das Festopfer mit Seilen — bis zu den Hörnern
des Altars.

deutet nämlich stets und überall Gott. Aber, wie gesagt, es ist ein allgemeinerer Gottesname, auf den auch die Heiden Anspruch machen können, indem Er sich an ihnen nicht unbezeugt gelassen. Dieser El ist aber ein und derselbige, wie Jehova; Jehova und El decken sich. Nicht ist Jehova ein beschränkter, jüdischer Nationalgott, sondern der allmächtige Herr des Alls. Und als solcher hat Jehova uns denn auch heute, eben jetzt wieder Licht gegeben, will David sagen. Eben dieser El seiende Jehova hat uns auf dem gefährlichen Wege abermals Licht gegeben, wie einst beim Auszuge aus Egypten (Exod. 13, 21). Er hat Licht geschafft, wo dem David Alles in dickste Finsterniss gehüllt war.

Um nun das letzte, schwerste Hemistich zu verstehen, müssen wir uns genau an unsere geschichtliche Situation halten, welche hier ihre Feuerprobe besteht. Was den Wortlaut anlangt, so ist zu übersetzen: bindet das Festopfer mit Seilen, bis zu den Hörnern des Altars. חַג bedeutet offenbar ausser Fest auch Festopfer (vergl. Exod. 23, 18; Mal. 2, 3), wie ja Pesach auch für Pesach-opfer steht 2. Chron. 30, 17 vergl. Joh. 18, 28. Dieses Festopfer soll, nach David's Ausruf, gebunden werden: und zwar bis zu den Hörnern des Altars. Dieser nirgends ergründete Zusatz »bis zu den Hörnern des Altars« erhält plötzlich Licht aus der Localisirung, die wir dem Psalme zu Theil werden liessen. Aus 2. Sam. C. 6 erfahren wir nämlich, dass David die Bundeslade aus dem Hause des von Gath gebürtigen Leviten Obed Edom holte. Das Haus dieses Obed Edom lag an oder auf einem Gehöfte, welches man Goren (LXX: ἅλως = Tenne) Nachon hiess. Solcher Tennen gab es mehrere um Jerusalem; am bekanntesten ist die Tenne Ornan's, des Jebusiters, woselbst David den Engel des Herrn bat, der Seuche Einhalt zu thun (2. Sam. 24, 16. 17). Eine solche Tenne in der Nähe Jerusalem's

war es auch, von der David die Lade abholte.[11]) Wenn wir nun beachten, wie nahe der Ausgangspunkt David's sich bei Jerusalem befand, so begreifen wir sehr wohl, dass der König alle sechs Schritte, von dem Hause dieses Obed Edom an gerechnet, Opfer schlachten lassen konnte. Dies sagt uns 2. Sam. 6, 13 auf's Deutlichste. Es sollte alle sechs Schritte eine Olah, bestehend aus einem fetten Rinde emporflammen zum Himmel. Es sollte anerkannt werden, dass man nur in Folge statt findender Versöhnung (vergl. Gen. 8, 21) wieder sechs Schritte und abermals sechs Schritte vorwärts gekommen sei auf einem Wege, den Gottes Zornblitz jeglichen Augenblick unterbrechen konnte. Natürlich liess der Festzug die Opfer zurück, und wallte der Zionsstadt zu. Hier in unserem Ausrufe haben wir nun den aus David's Mund kommenden Schlussbefehl. Dieser Befehl ging dahin, dass die zum Opfern bestellten Leviten nunmehr das Schlussofer durch Binden in Bereitschaft halten sollten: ein Schlussopfer, welches auf dem für diese Gelegenheit errichteten Altar unter der Zelthütte, dem nunmehrigen Standorte der Lade, darzubringen war. Die vielen Stationen des Opferns sollen nun ein Ende nehmen, wo das Opfern bis an die Hörner des solennen Altars selbst gelangt war. Dieser Befehl David's ist das Signal, dass Alles zu einem glücklichen Abschluss gekommen; dass die Lade unter dem Zelte, welches David ihr aufgeschlagen, wohlbehalten angelangt sei. Man kann umschreiben: »machet ein Ende mit den Opfern, durchmesset die letzten sechs Schritte, gehet über zum Schlussopfer, bis zu den Hörnern der vornehmsten Altars gelange nunmehr die Bindung des festlichen Opfers.« Die Uebersetzung Luther's: »schmücket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars« um-

[11]) Gesenius im Thesaur. zu dem Worte גֹּרֶן versetzt Goren-Nachon in die Nähe von Kirjat Jearim.

gehen wir durch unsere Erklärung und machen sie unnöthig. Wir werden frei von dem Wuste der Erklärunden, die doch alle mehr oder weniger contort und mit dem Siegel der Verlegenheit gestempelt sind. — In zwei Richtungen spalten sich die verschiedenen Auslegungen unseres Verses. Eine Ansicht ist: dass das Fest selber durch den Schmuck von Zweigen und Laub solle gefeiert werden und dass dieser Schmuck bis an die Hörner des Altars reichen solle. Die andere Ansicht stimmt dem Wortlaute nach mit unserer Uebersetzung, ohne doch den gleichen Sinn zu bieten.

Wir wollen diese gedoppelte Auffassung unseres Verses durch einige Beispiele belegen. Wir beginnen mit jener ersten Fassung. Eobanus Hessus, dessen Psalterium Davidis von Luther, Melanchthon und Justus Jonas sehr gelobt wurde, umschreibt unsere Worte also:

Atria flexilibus vincite virentia ramis
Aurea qua geminis cornibus ara coit.

Spinula (in M. Antonii Flaminii et P. Francisci Spinulae paraphrasis in omnes Davidis psalmos, Basil. 1561) paraphrasirt:

Laetissimis aras coronis cingite,
Velate festis frondibus
Delubra patris usque ad aram: tota quo
Judaea gens se conferat.

J. Schweinitzer im Strassburger Gesangbuch von 1539 übersetzt:

Das Fest streicht wohl und zierlich hrausz
Mit pracht und brausz
Die zwyg steckt zoberst am altar.

Der grosse niederländische Dichter van Vondel überträgt wie folgt:

Wyt den feestdagh in met galmen
Al het volleck dringh' by een

Siert altaar en poort met palmen,
Helpt met loof 't altaer bekleên.

M. Gargon nach van Till, diesem für seine Zeit trefflichen und innigen Psalmenausleger:

Hy is de sterke Heer der Heeren
Die 't schaduwduister maakte klaar,
Laat lovermeien vreugd vermeeren,
En zwenkt die rondom 't brandaltaer.

Alle Genannten folgen Luther, der seinerseits wieder der LXX, dem Aquila und dem Hieronymus folgt. Nach dieser Auffassung hätte man an's Laubhüttenfest zu denken, bei welchem man sich nach Lev. 23, 40 und Nehem. 8, 15 mit Zweigen allerlei Art und auch mit den Zweigen des עֵץ־עָבֹת (Myrthe?) versah. Mit diesen Zweigen ging man selbst in den Tempel (vergl. Lamy de tab. fœderis S. 950; 1355). Aber man pflegte doch nur diese Büschel in der Hand zu behalten. Dass man aber den Tempel sogar bis an die Hörner des Altars mit diesen Zweigen schmückte, lässt sich durchaus nicht nachweisen. Auch kann חַג nicht für den Ort oder Schauplatz des Festes stehen, sowie auch אָסַר nicht »schmücken« bedeutet. — Der zweiten Auffassung, welche dem Wortlaute unserer Uebersetzung folgt, huldigen desgleichen Aeltere und Neuere. Chr. Buchanan, welcher 1580 starb, übersetzt:

Laetitia celebrate diem, fœtusque bidentis
Tenellus arae vinctus adest cornibus.

Dathenus in seiner gereimten Uebersetzung für die niederländische Kirche:

Bint den slagtoffer onbeladen
Aen de hoornen van den altaer.

Jonston:

— — — vinctus ad aras
Stet caper et nitido de grege lecta bidens.

In den seit 1773 autorisirten Reimpsalmen der niederländischen Kirche findet sich folgende Uebertragung:

Bindt d' offerdieren dan met touwen
Tot aan de hoornen van 't altaar.

Matth. Jorissen in seiner ausgezeichneten gereimten Uebersetzung der Psalmen folgt der Auslegung des Coccejus, der den historischen Sinn nicht angiebt:

Ein Jeder such' ihm zu gefallen
Und bring' sich selbst zum Opfer dar!

Dieser zweiten Auffassung unseres Verses schliessen sich auch die englische Bibel, die niederländische Staatenbibel, die dänische und die italienische Uebertetzung von Diodati an. Allein die niederl. Staatenbibel bietet zugleich eine Erklärung, wonach der Sinn folgender wäre. Machet Euch bereit, um das Fest zu halten und dem Herrn zu opfern. Das Fest sei das Opferthier und »bis an die Hörner des Altars« bedeute: der Opferthiere soll man so viele bringen, dass man sie führen müsse bis an die Hörner des Altars und daselbst anbinden.

Die französische Uebers. von Martin bietet eine kleine Modification dieser eben angeführten Uebersetzungsweisen. Sie übersetzt: liez avec des cordes la bête du sacrifice, et amenez la jusqu' aux cornes de l'autel. Mithin ergänzt Martin ein »Führen«, und diese Ergänzung bietet auch die portugiesische Uebersetzung von d'Almeida.

Auch diese zweite Auffassung kann sich auf alte Gewährsmänner berufen. Die syrische Uebersetzung, welche einen so hohen Werth hat, bietet das Gleiche: »Binde unsere Feier mit Ketten bis an die Hörner des Altars«. Auf der gleichen Fährte ist das Targum, welches längere Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels abgefasst worden. Es paraphrasirt: »Bindet das Lamm zum Schlachtopfer des Festes mit Ketten, bis ihr es geopfert und sein Blut gesprengt an die Hörner des Altars«. Dieser Auffassung folgen die Juden insgemein, A. Esra, Kimchi, Michlal Jophi und ganz neuerlich die von Zunz u. A. herausgegebene Uebersetzung des A. T.

Von allen anderen Uebersetzungen weicht endlich die arabische Version ab: »Begehet das Fest unter denen, welche die Hörner des Altars ergreifen.«

Dürfte es uns gelungen sein, durch die von uns gegebene historische Localisirung allen diesen ehrwürdigen, aber im Dunkel tappenden Uebersetzungen den Abschied oder nähere Bestimmung gegeben zu haben!

Weisen wir zum Schluss noch kurz darauf hin, dass auch dieser Vers ausnehmend gut auf David und Christus zugleich passt. David, mit der Restituirung der Bundeslade, unter Daransetzung seines Lebens, beschäftigt — ruft, dass man aller Opfer Schlussopfer bringen solle. Christus, welcher der Rehabilitation des Gesetzes sein ganzes Leben hindurch hingegeben war — zog desgleichen einem Schlussopfer entgegen, lebte auf ein Schlussopfer hin, welches aller Opfer Schlussstein auf immer und ewig sein sollte. Denn mit diesem Opfer, dargebracht am Kreuze, war das Gesetz auf ewig rehabilitirt und der Vorhang im Tempel zerriss. Palmsonntag und Charfreitag drängen sich demnach in unseren Psalm zusammen. Der Einzug und das Opfer Christi sind beide innerhalb dieses Psalmes voraus-erlebt und im Voraus dargestellt. Christus lebt und webt in David und giebt aus dem Munde David's den Befehl zum Schlussopfer, welches er in der Fülle der Zeiten selber sein will. David's und seines Volkes Stelle vertreten sowohl die alle sechs Schritte geschlachteten Thiere, als auch das Schlussopfer.

V. 28. 29 [12]) gleichen einer Himmelfahrt. Nach glücklich vollbrachtem Leidenswege, von Obed Edom's Haus bis nach Zion, tritt David freudetrunken und dankerfüllt

[12]) 28. Mein Gott bist Du, und ich will Dir danken,
mein Gott, Dich will ich erheben.
29. Danket Jehova, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währet ewiglich.

ein in das Zelt, welches er der Lade Gottes errichtet. Christus, nachdem er seinen Leidensweg mit dem Kreuzestode abgeschlossen, dringt durch der Himmel Himmel zu seinem Vater hindurch mit Jauchzen und Dank. Was Er hier in David durchmachte und miterlebte, das hat der Herr in der Fülle der Zeiten leibhaftig, tastbar, sichtbar, fühlbar (1. Joh. 1, V. 1), mit unserem Fleische bekleidet, durchgemacht und erlebt. Der Psalm hier ist ein Vorauserlebniss Christi in David's, seines Vaters, Person.

Excurs zu Ps. 118, S. 200.

Es liegt uns noch ob, die altdavidische Abfassung der in Ps. 118 wiederholt vorkommenden Formel: »danket Jehova, denn er ist gütig, denn seine Gnade währet ewiglich« zu beweisen. Bei den Neueren ist diese Formel zu einer späteren liturgischen Formel herabgesetzt worden, und man springt nur allzu leicht um mit der Frage nach dem Urheber dieser Formel. Wir wollen uns nun den sicheren Grund und Boden zur Beantwortung der Frage nach dem Urheber dieser Formel nicht unter den Füssen wegreissen lassen. Und so behaupten wir denn, dass durch 1. Chron. 16,8 ff. bes. V. 34 die altdavidische Herkunft dieser Lobesformel genügend sichergestellt und damit zugleich unserem Ps. ein Davidisches Charakteristicum gesichert wird. Dem Liede in 1. Chron. 16, 8 ff. wird nun aber die Originalität abgesprochen. Es soll der Chronist eine Blumenlese aus verschiedenen Pss. dem David nur in den Mund gelegt haben. Dass jedoch das Lied, wie es in der Chron. a. a. O. vorliegt, Original ist, scheint mir zweifellos (vergl. auch den Nachweis dieser Originalität bei Hitzig, Pss. 2, S. 159 ff.)

Die Prüfung dieser Frage, wie sich 1. Chron. a. a. O. zu den entsprechenden Stellen dreier Pss. verhält, ist

würdig und eingehend bei Bertheau (z. d. St.) gehalten, wohingegen Hupfeld (Pss. 4, S. 50) sich einer Vergleichung jener Psalmtexte mit demjenigen der Chron. schon gänzlich überhoben wähnt. Beide Gelehrte aber haben darin vollkommen recht, dass jenes Lied in der Chron. ein integrirender Bestandtheil der Feier jenes Tages, an dem die Bundeslade übergesiedelt wurde, sein will. Dies hätte Hengstenberg angesichts 1. Chron. 16, 43 vergl. mit 2. Sam. 6, 19 nicht leugnen sollen. Aber selbst Bertheau's Hauptargument, welches er zur Herabsetzung des Textes der Chron. vorbringt, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Er meint nämlich, dass 1. Chron. 16, 8—22 ein nach Ergänzung aussehendes Bruchstück sei, welches nur in Ps. 105, 16—45 seine legitime Fortsetzung erhalten habe. Aber der Ansatz zu einer erbaulichen Geschichtsbetrachtung ist in dem Liede der Chron. nur ein paränetisches Mittel, nicht Selbstzweck, wie im 105. Ps. Diesen Unterschied zwischen den zwei anfangs parallel laufenden Stücken verkennt Bertheau indem er übersieht: 1) dass 1. Chron. 16, 13 auf Jacob der Hauptnachdruck gelegt wird, und dass nicht, wie Ps. 105, 6, bis auf Abraham zurückgegriffen wird. Nur, wo des Bundes gedacht wird, gedenkt der Sänger auch Abraham's und Isaak's, und desgleichen wird bei der summarischen Erinnerung an die Erlebnisse der Patriarchen auf alle Drei Rücksicht genommen. 2) Es übersieht B. jenen wichtigen Unterschied zwischen den zwei in Rede stehenden Stücken, dass in 1. Chron. 16, 15. 19 in paränetischer Weise das (bei der Feier gegenwärtige) Volk vom S. angeredet wird, welches jetzt des Bundes Gottes gedenken sollte und welches einst in geringer Zahl in Canaan einherpilgerte. Die parallelen Stellen in Ps. 105 haben diese Paränese gänzlich verwischt und eine objektive Geschichtsbetrachtung aus den VV. der Chron. gemacht. Der Zweck in der Chron. ist also, das Volk an diesem Festtage zum Danke für Gottes Wunderthaten — denen sich die gelungene Ueber-

siedelung der Lade so würdig anschloss — zu entflammen. Dies soll zumeist geschehen durch Vorhaltung der res angusta domi, aus der sie dennoch emporgetaucht seien. Nachdem dergestalt das Volk Gottes in die festmässige Stimmung versetzt worden, bringen die VV. 23—33 eine die ganze Erde umspannende Aufforderung zum Lobpreise Gottes. Dieser Uebergang von dem Volke Gottes auf die Creatur Gottes ist echt Davidisch; er findet sich Ps. 22; 69 am Schlusse und wörtlich in dem (auch nach der LXX) Davidischen Parallelps. 96. Dass auch hier der Wortlaut in der Chron. ursprünglicher ist und treff lich mit den Umständen bei jener Festfeier stimmt, wollen wir an zwei Beispielen nachweisen. In der Chron. C. 16, 29 ist vom »Orte« Gottes die Rede, der da verherrlicht sei: wohingegen Ps. 96, 6 in anticipativer Weise von einem Heiligthume redet. Der concrete Begriff »Ort« Gottes, welcher seit der Niedersetzung der Lade auf Zion daselbst verwirklicht worden, ist in Ps. 96, 6 schon verallgemeinert und zum Heiligthum erweitert. Desgleichen steht in V. 29 der Chron. a. a. O. לְפָנָיו, indem ja in der That das Angesicht Gottes da war, wo die Lade niedergesetzt wurde. Der »ein neues Lied« enthaltende, soterologische 96. Ps. dagegen anticipirt auch hier die Vorhöfe, welche doch erst Salomo der Lade Gottes verschaffte. Endlich die VV. 34—36 sind offenbar in Ps. 106, 1. 47. 48 aus der Chron. entlehnt und zur Doxologie am Ende des vierten Buches des Psalters verwendet worden. Denn dass V. 35 exsilisch sein sollte, wie die neueren Kritiker behaupten, kann man sich wohl a posteriori einreden, ohne dass doch a priori schon nöthigende Gründe im V. selbst vorhanden wären. Vielmehr liegt in der V. 35 erflehten Erlösung Israël's, in seiner Sammlung und endlich in der Errettung vor den Heiden ein Dreiklang, welcher sich harmonisch einfügt in die Lage der Dinge, in welche sich David zu Anfang seiner mühevollen Regierung

gestellt sah (vergl. Ps. 118, 10—12; Ps. 2, 1. 2). — Wir sehen, die Chronik kann bei diesem Liede ihre Originalität wohl wahren. Die mit ihr parallel laufenden Psalmstücke sind Reproduktionen, oder auch weitere Ausführungen der in diesem Festliede vorliegenden Grundgedanken, welche wir (nach S. 151 Anmerk. 8) dem David abzusprechen nicht geneigt sein werden.

Was nun die Kritiker unserer Tage auch gegen die altdavidische Herkunft von 1. Chron. 16, 8 ff. einwenden mögen — eins müssen sie dennoch uns zugeben: dass nämlich nach der Niedersetzung der Lade auf Zion wirklich gesungen worden ist. Denn zufolge 2. Chron. 29, 25 war es ein Befehl Jehova's, gegeben durch seine Propheten (gewiss auch durch David), dass Trompetengetön und Gesang einfallen musste, wenn das Brandopfer anfing. Diese historische Notiz ist durchaus unverfänglich und nicht angefochten worden. Brandopfer aber und Dankopfer hat David laut 2. Sam. 6, 17, nach glücklich vollbrachter Aufstellung der Lade, wirklich dargebracht. Demnach hat also auch ein Gesang in jener Zelthütte auf Zion stattgefunden, welchen eben die Chron. geben will.

Wie nun aber dieser Gesang zweckentsprechender hätte lauten können, und weshalb die Gestalt dieses Liedes beim Chronisten so mangelhaft sein soll: darüber mögen die modernen Kritiker erst einmal sich einig werden, bevor sie unser herrliches Lied dem David absprechen. Sie begehen damit ein doppeltes Unrecht. Erstens machen sie das in sich zusammenhängende Lied zu einem vom Chronisten fabricirten hymnologischen Excerpt, und zweitens muthen sie dem Chronisten die Unlauterkeit zu, dass er dieses sein hymnologisches Excerpt dem Dichterkönige, und noch dazu an einem so eminent festlichen Tage, in den Mund gelegt habe. Angesichts des überschriftlichen Charakters, welchen 1. Chron. 16, 7 im Ver-

gleich zu V. 8 ff. trägt, wäre dieses Verfahren des Chronisten eine ihn entehrende Unlauterkeit.

IV. Die Verheissung in 2. Sam. C. 7.

Das Wort der Verheissungen (der ἐπαγγελίαι) war in den bis jetzt besprochenen Psalmen stets an David ergangen und war in David zur lebenskräftigen Verkörperung gekommen. In David und dessen Schicksalen verschaffte sich das schöpferisch wirkende Wort Gottes aus dem Paradiese neue Gestaltungen und Anbildungen. Aber auch diesmal, wie einst bei Abraham, wirkt Gott πολυμερῶς und πολυτροπῶς. David stellt den Erlöser nicht in erschöpfender Weise dar, sondern auch Er muss, wie einst Vater Abraham, mit seinem Sohne die Reproduktion des paradiesischen Weibessamens theilen. An Salomo wird das wartende Israël in einer Reihe von Psalmen gewiesen. Und in der That, es mangelte noch bei David und allen seinen Leiden die andauernde Ruhe und die rechte volle Entwickelung des messianischen Reiches. Zu der Leidensgestalt des messianischen Reiches unter David, tritt die in Salomo zur Geltung kommende Herrlichkeitsgestalt des Messiasreiches als nothwendige Ergänzung hinzu.

Durch ein ausdrückliches Wort Gottes ward dieser neue Repräsentant des paradiesischen Erlösers ins Dasein gerufen und dem David zunächst vor Augen gestellt. Dieses mit souveräner Macht wirkende Wort erging an David in 2. Sam. 7. David sass in seinem Palast, aber die Bundeslade zeltete unter Teppichen: so schildert der für Gottes Haus beeiferte König selber seine Situation (2. Sam. 7, 2). Sein Augenmerk war nämlich unverwandt gerichtet auf die Bundeslade und auf Denjenigen, welcher über ihr zwischen den Cherubim thronte. Aus Ps. 69, 10 und

Ps. 118 konnten wir David's Eifer für Gottes Haus hinreichend entnehmen. Nun besass König David Schätze in Hülle und Fülle und hatte schon längst dieselben für den Bau eines festen Hauses, in welchem der Herr auf der Lade wohnen sollte, bestimmt. Nathan, der Prophet billigt solches Vorhaben, aber Jehova hatte Anderes im Sinn. Ein Neues wollte Jehova schaffen auf Erden und so knüpfte er an diesen von David gebotenen Anlass an. Sein Wort kam zu Nathan in der Nacht und schuf sich einen andern Repräsentanten des Erlösers neben David. David soll nicht das ganze messianische Heil in seiner Person darstellen: sondern mit seinem Samen (dem Salomo) hat er zu theilen. Ein Berufsgenosse erwächst dem David in der Person Salomo's. In V. 12 ff. sagt Gott dem David: »wenn nun Deine Tage voll sind und Du bei Deinen Vätern liegest, so lasse ich aufkommen Deinen Samen [1]) nach Dir, der aus Deinen Eingeweiden kommen wird, und befestige sein Reich. Er wird ein Haus bauen meinem Namen und ich werde befestigen den Thron seines Königreiches bis in Ewigkeit.« Ein Haus also, in dem Jehova, seine Lade und sein Volk einen festen Mittel- und Ruhepunkt haben, will Gott sich selber bereiten und zwar durch das von ihm selbständig geschaffene Medium Salomo. Ein solches Haus gewährt Israël in noch herrlicherer Form (durch den ihm eignenden Sühnapparat) Reinigung von seinen Sünden; es garantirt dem Bundesvolke, dass Gott unter ihnen wandle; und es ist ein Schutzport, so dass die Kinder der Bosheit Israël nicht mehr drängen werden, wie vormals geschah (V. 10. 11). Kurz das Haus ist ein Inbegriff aller nur denkbaren zeitlichen und ewigen Güter (vergl. die Specialisirung dieser Güter im Munde Salomo's: 1. Kön. 8, 28—53). Und solch eines Hauses Baumeister soll nicht David, sondern Salomo sein. Mithin

1) Das Targum übersetzt בַּר.

sind Salomo und der von ihm erbaute Tempel aus unvergänglichem Cedernholz zu dieser Zeit das Material, aus dem das Wort Gottes sich neue Formen schafft zur lebendigen Darstellung des Messias und seines Werkes. Salomo, und in ihm der Messias, ist nun als König zum Baumeister eines so heilbringenden Hauses auserkoren. Deshalb wird ihm als Gegenleistung Gottes ewige Herrschaft und Bestand des Thrones bis in alle Ewigkeit zugesagt. Weil Er so Grosses ins Werk setzt — darum befestigt Gott sein Reich auf ewig. Und weiter heisst es in V. 14: »Ich will sein Vater sein und Er soll mir zum Sohn sein: welchen, dieweil er in seiner Missethat (Verdrehtheit) sich befindet, ich strafen werde mit Menschenruthe und mit Schlägen der Menschenkinder: aber meine Gnade soll nicht weichen von ihm.« Sohn Gottes ist also Salomo oder vielmehr der Messias; jedoch als ein Fleisch Gewordener, befindet er sich in der Sphäre der Verdrehtheit und muss mit David klagen: meine Verdrehtheiten (עֲוֺנֹתַי s. zu Ps. 40, 13) haben mich erreicht, festgepackt. Aber trotz solches freiwillig und nach Gottes Berufung erkorenen Aufenthalts in der Sphäre des עָוֺן, weicht Gottes Gnade nicht von ihm. Dass in Salomo durchwegs in 2. Sam. 7 der Messias angeredet worden, ergiebt sich auch aus dem Dankgebete David's. Ausdrücklich nennt David (2. Sam. 7, 19 und 1. Chron. 17, 17) die verheissungsvolle Rede Gottes, die seinem Hause hier zu Theil geworden, eine Rede aus der grausten Vergangenheit (לְמֵרָחוֹק). In der Urzeit, in der äussersten Ferne, habe Gott seinen Stand genommen[2]) und von da aus Grosses dem Hause

[2]) לְמֵרָחוֹק ist inde usque a longinquo tempore und ist wie Jes. 22, 11; 37, 26 (vergl. Jes. 25, 1 und den Chald. dazu: consilia quæ dixisti ab antiquo) von der Vergangenheit zu fassen. Aus dem äussersten מֶרְחָק der Zeiten lässt Gott seine verheissende Stimme

David's zugesagt.[3]) Und ferner preist David den Herrn in seinem Dankgebet, dass er ihn »angesehen nach Weise eines Menschen, o Du Höhe (vergl. Ps. 92, 9; Mich. 6, 6) Herr Gott!« Du hast, will der König David sagen, ganz menschlich (wie es Menschen verstehen) mit mir gehandelt.[4])

Und von nun an besingt David in einer Reihe von Psalmen den Salomo, und er sieht in Salomo alle Hoffnungen Israël's zu einem Abschluss und zu einer längst ersehnten Erfüllung gelangen. Doch zunächst steht auch Salomo noch als Bild des seiner Herrlichkeit (seiner *δόξα*) entleerten Messias da: aber nur damit sofort an ihm die Belehnung mit Majestät und Herrlichkeit sich vollziehe. Von dieser Erniedrigung und Züchtigung Salomo's mit Schlägen der Menschenkinder weiss David Ps. 8 und 110 zu reden. Im Uebrigen culminirt alles Dasjenige in Salomo, was von Heil und Erlösung in David's Leidens-

erschallen, nämlich aus dem Paradiese heraus. Besonders instruktiv ist Jes. 37, 26, woselbst לְמֵרָחוֹק mit den Tagen der Vorzeit zusammengestellt wird.

[3]) Diese unsere Erklärung wirft auch Licht auf das schwierige »der Herr erschien mir aus der Ferne« in Jer. 31, 3; aus den Abgründen der Ewigkeit rief ihm Gott zu: »ich habe dich ewig geliebt.«

[4]) תּוֹר הָאָדָם (in 1. Chr. 17, 17) und תּוֹרַת הָאָדָם (in 2. Sam. 7, 19) besagen durchaus dasselbige, nämlich das, was das chald. Targum im 2. B. Sam. treffend mit den Worten hoc est conveniens filiis hominum wiedergiebt. Die Phrase »Weise eines Menschen« ist zu vergleichen mit dem Menschengriffel, mit der Menschen (auch Idioten) verständlichen Schrift in Jes. 8, 1 (vergl. Ezech. 24, 17). Auch in V. 14 des 2. B. Sam. 7 kam in gleichem Sinne »Schläge der Menschenkinder« vor. Demnach freut sich David, dass Gott so fein menschlich seine so sehr tiefen Heilsgedanken ihm offenbart habe. Gott hat das uralte Evangelium sich einkleiden lassen in das, was vor Augen liegt: er meint Salomo und den Tempelbau.

periode angebahnt wurde. Wir meinen hier den Frieden ohne Unterlass, das Fallen der grossen Schranken zwischen Israël und den Heiden, die Fülle des geistlichen und leiblichen Segens, die maasslose Mehrung der Weisheit innerhalb Israël's[5]: kurz wir meinen den ruhigen Genuss der בְּרָכָה, des Segens, welcher dem Salomo durch göttlichen Beruf zu Theil geworden.[6])

Unsere messianische Deutung der Person Salomo's wird auch durch Sach. 6, 12 bestätigt. Hier ist das Bauen des Hauses Gottes zu einer noch immer fortdauernden Funktion des Messias Zemach geworden. Dieser Zemach, welcher Priester und König auf Jehova's Thron sein würde — dieser Messias werde das Haus Jehova's bauen. Auch Petrus deutet 2. Sam. 7, 12 auf Christum (vergl. Apostelgesch. 2, 20). Und der Hebräerbrief fragt seine Leser (in C. 1, 5): »zu welchem der Engel hat er je gesagt: »»ich werde sein Vater sein und er wird mein Sohn sein««. Zu Christus hat Gott das gesagt und zu Salomo laut unseres Capitels nur, sofern Christus in ihm war.

Somit war also Salomo und sein Cederngebäude eine Abstrahlung, ein Reflex oder eine Anbildung des uralten Evangeliums zum Besten für seine Zeit. Salomo's gläubige Zeitgenossen wurden durch diese Reflexe, welche das uralte evangelische Licht damals producirte, so geleitet, wie wir geleitet werden durch das Wort, welches in der Fülle der Zeiten in Christo sich verkörperte und in aller Fülle dastand.

Schon gleich bei seiner Geburt wird Salomo als ein

[5]) Man vergl. die kurze Skizze der salomonischen Zeit, welche in meiner Dissertation »De Aramaismis libri Koheleth« S. 11—16 gegeben wurde.

[6]) Wegen dieser Fülle des Segens, die sich auf Salomo's Haupt senken sollte, besorgt, ermahnt der Vater David vor seinem Ende auch so dringend seinen Sohn, ohne ihm nur ein Wörtchen von seinem hohen Beruf zu sagen.

mit besonderer göttlicher Absichtlichkeit gegebener uns vor Augen gestellt. Als Gegengewicht wider eine bestimmte Sünde des Vaters zu dienen, kam auch diese Anbildung des protevangelischen Erretters in die Welt.

Der Geburt dieses Salomo nämlich ging noch erst ein schwerer Fall David's vorauf. »Aus der des Uria« setzt Matthäus in seinem Geschlechtsregister Jesu Christi mit göttlicher Unparteilichkeit zum Namen Salomo hinzu (C. 1, 6). Salomo ist gezeugt mit Bathseba, dem Weibe Uria's. Der erste Sohn dieses Anfangs unerlaubten Verhältnisses starb. Und der zweite Sohn der alsdann legitim gewordenen Ehe mit Bathseba ist unser Salomo. Er ist die kräftigste Bürgschaft dafür, dass der Herr dem David seine Blutschulden verziehen hat. Muss er gleich die Erstlingsfurcht jenes Umgangs mit Bathseba dem Tode anheimfallen sehen: so ist ihm die zweite Frucht dieser Ehe, Salomo (Jedidja), ein Aufgang zum Leben mit einem Gotte, der seine Verheissung, wider alle Sünden der Seinigen an, allein um Seines Namens willen erfüllt. Kurz, dem friedenslosen David wird in der Person Salomo's ein Friedenreicher, ein Friedenskönig verliehen. Und gerade in Salomo reproducirt Gott in einer zumeist für den Vater ersichtlichen Weise Lineamente des seit der Urzeit verheissenen Erretters.

V. Die Salomo feiernden messianischen Psalmen David's.

Diese eben erwähnte Reproduktion uralter Heilsgedanken in der Person Salomo's erschaute und besang David schon als Salomo soeben geboren war. Denn offenbar nur von Salomo, dem Kindlein, und von seinen echten Reichsgenossen kann in Wahrheit das gelten, was David

in Ps. 8 sagt: »Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast Du eine Macht (ein Bollwerk) gegründet ob Deiner Widersacher u. s. w.« Nur Salomo und seine ächten Reichsgenossen bringen schon durch ihre ersten Lebensäusserungen die Feinde Gottes zum Schweigen.

Psalm 8.

Salomo's Geburt wird in diesem Psalme besungen und es wird gezeigt, wie das messianische Licht in ihm sich bricht und durch ihn auf unser Auge reflektirt wird. Der Inhalt ist folgender. Vom Lobpreise Gottes fliesst David's Mund über, weil er seinen Namen also auf der Erde verherrlicht habe, dass dieselbe dem Himmel selbst von Gottes Majestät Etwas mitzutheilen habe (V. 2). Und worin nun diese absonderliche Verherrlichung Gottes auf Erden bestehe, besagt zunächst V. 3: aus dem Munde der Unmündigen (insbes. Salomo's) habe Gott ein Bollwerk wider seine Feinde sich bereitet. Und erscheint gleich solch ein Säugling im Vergleich mit der Pracht am Firmament nicht als ein Bollwerk, sondern als ein Enosch, als zu gering für die Besuchung und Beachtung Gottes; scheint mithin durchaus keine Glorie und Macht auf Erden vorhanden: so löst sich dennoch dieses Räthsel. Gott entzog sich dem Enosch eine Zeit lang: um ihm alsdann die Herrschaft über Alles zu ertheilen, ihn mit Herrlichkeit und Ehre zu krönen (V. 4—9). Und abermals bricht David aus in den Lobpreis Gottes, weil er sich verherrlicht habe in allen Landen (V. 10).

Die Herkunft unseres Ps. von David wird auch von Hitzig anerkannt und dagegen lassen sich keine gegründeten Zweifel erheben. Viel streitiger ist aber die Beziehung und Auslegung unseres Ps. Hengstenberg nebst Hupfeld behaupten, dass der Ps. keiner historischen Deu-

tung bedürfe, noch auch sie vertrage. Dieses Vorurtheil hoffen wir dadurch zu widerlegen, indem wir zeigen, dass nur unter Berücksichtigung der von uns statuirten historischen Situation der zweite Vers zu einer Klarheit gelangt, welche ihm bei der herkömmlichen Erklärung völlig abgeht.

Der Gegenstand, den der Ps. besingt, ist gleichfalls sehr streitig. Nach den älteren christl. Auslegern handelt derPs. von Christo (s. z. B. Geier, Cocceius); nach Anderen wird aber die direkt messianische Deutung verlassen. Darnach handelte dann der Ps. von des Menschen Würde überhaupt, und die Beziehung auf Christum ist nur eine nebenher gehende und erlaubte. So erklärt Calvin zu V. 6, ähnlich Vatablus und neuerlich Hengstenberg, sowie auch v. Hofmann Schriftbeweis I, S. 209. Stier und Klauss haben die Modification, dass der Psalm auf den Urstand und desselbigen Wiederherstellung durch Christum sehe. Aber solche Reproduktion von Gen. 1 zur Verherrlichung des Menschen, solche Zueignung der Güter vor dem Falle wird sonst nirgendwo in der heil. Schrift den Menschen unvermittelter Weise zu Theil. Der Enosch nun, von dem V. 5 in unserem Ps. redet, kann garnicht »der Mensch überhaupt« sein, denn diesem eignet wohl der Abstand von der Pracht des Firmaments, aber nicht kann ihm als solchem gleich darauf die absolute Herrschaft über Alles zugesprochen werden. Diese beiden Momente widerstreiten einander bei dem »Menschen überhaupt.« Der verklärte Mensch, oder der Mensch eines tausendjährigen Reiches (im Sinne Stier's u. A.) ist aber nicht mehr ein Enosch, was ja die zum Mitleiden auffordernde Benennung desjenigen Menschen ist, von dem der Ps. handelt. Wollen wir Einheit in den Ps. bekommen und ihn von einem und demselbigen Subjekt handeln lassen (wie die Hermeneutik fordert), so muss von einem solchen Menschen die Rede sein, der — nachdem er Enosch und von Gott eine Weile

verlassen gewesen — zum Herrscher über Alles erhoben worden. Es ist ein Enosch (ein armer, elender Mensch) gemeint, welchen ein bestimmtes Erlebniss vor Anderen dieses Namens auszeichnet: absonderliches Leiden zuvor, absonderliche Herrlichkeit darnach. Und dass hier in der That von einem besonders herrlichen Faktum, von einer Grossthat Gottes die Rede sei, wird klar durch jenes Moment, welches der zweite (und zehnte) Vers hervorhebt, dass Gottes Name herrlich sei auf der ganzen Erde, ja so herrlich, dass die Erde selbst dem Himmel davon mitzutheilen vermöge. Es ist dieses Moment, dass die Erde dem Himmel Glorie mittheile, von der höchsten Wichtigkeit zum Verständniss unseres Ps. Und gerade in diesem zweiten Verse bietet sich uns der erste innere Grund für die Messianität unseres Ps. dar.

Hengstenberg, Ewald, Hupfeld u. Delitzsch nehmen freilich an, dass die Verherrlichung Gottes, die der Psalm preise, vom Himmel auf die Erde gehe. Wie er sich am Himmel schon lange verherrlicht, so habe Gott auch jetzt auf Erden sich verherrlicht. Doch nach richtiger Uebers. des zweiten Verses ist der Gang gerade der umgekehrte. David geht von der Erde aus: »Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde, welche gelegt hat (übertragen hat) Deine Majestät auf den Himmel.« Also auf der Erde sieht D. Gottes Namen überall herrlich, ja so herrlich, dass selbst der Himmel wiederstrahlt von einer solchen Glorie. Wenn nun aber der an und für sich dem Fluche unterliegenden Erde ein solcher Vorrang vor dem Himmel zuerkannt wird — so muss offenbar Etwas geschehen sein, was über David's und aller Menschen Einzelleben hinausgreift. Und das eben ist Inhalt des in Salomo's Person sich abermals verkörpernden Evangeliums.

Als zweiter innerer Grund für die Messianität unseres Psalmes ist anzuführen das dem Enosch in V. 6 zugeschrie-

bene כָּבוֹד וְהָדָר; Herrlichkeit und Majestät sind nur göttliche oder dem messianischen Könige eignende Attribute (vergl. unsere Auslegung und die Einleitung zu Ps. 21, S. 159).

Ein dritter innerer Beweis für die Messianität ist das כֹּל in V. 7 b, worauf der Hebräerbrief 2, 6—9 besonderen Nachdruck legt. Es lässt sich dies »Alles« nur vergleichen mit dem Worte Jesu (Matth. 28, 18): »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.« Nach der paradiesischen Herrschaftsertheilung waren nur die Fische, Vögel und Thiere dem Menschen zur Herrschaft anheimgegeben. Hier aber ist Alles unter seine Füsse gelegt, wobei nur Der ausgenommen ist, der Ihm Alles untergeben (wie Paulus 1. Kor. 15, 27 sachgemäss hinzufügt). Dieses »Alles« wird aber von Hengstenberg überaus abgeschwächt, wenn er sagt: es sei die Herrschaft über alles Geschaffene. Stier verspart sich diese Herrschaft für das tausendjährige Reich; ähnlich Klauss (zur Kritik und Exegese der Pss. 1, S. 162 ff.). Es ist jedoch diese Herrschaft über Alles unmittelbar und ganz eng mit der Erhöhung des Menschensohnes in Verbindung gesetzt (V. 6 b und V. 7): so dass also zwischen der Erhöhung und der Herrschaftsübernahme kein Raum bleibt.

Des berühmten Citats in Hebr. 2, 6—9 entledigt sich Hengstenberg kurz dadurch, dass er es eine homiletische Anwendung nennt: welche Ansicht aber, wie wir hoffen, durch unsere Auslegung zurückgewiesen werden wird. Unser Psalm ist eben zunächst und allein in Bezug auf Denjenigen eine Wahrheit, an welchen Gott seit dem Paradiese Alles knüpft, was Adam verwirkt hat. Es ist unser Psalm nicht etwa erst, wie Hengstenberg will, im höchsten und vollkommensten Sinne auf Christum zu beziehen. Alsdann wären die alten Gläubigen schön irregeleitet, wenn sie zunächst solch eine erhabene Stellung auf ihre, der Menschen, Rechnung hätten schreiben und so

Hohes von Einem aus **ihrer** Rangordnung hätten erwarten sollen. Wenn aber der Wiederbringer des verlorenen Paradieses in der Doppelgestalt, die Er nach göttlicher Anordnung haben musste, in Salomo sich abermals eine Ausprägung verschafft, welche im gliedlichen Zusammenhange steht mit einer ganzen Reihe von Reproduktionen des Weibessamens; und nun die paradiesische Herrschaft ihm als Ehrenpreis wiederum zuerkannt wird: d a n n ist ein wahrhaftiger Trost vorhanden.

Die äusseren Gründe für die Messianität unseres Psalmes bietet das N. T., welches V. 5—7 in Hebr. 2, 6—9 von Jesu auslegt; ebenso verfährt Paulus 1. Kor. 15, 27. Auch den Juden ist die messian. Deutung nicht fremd gewesen, sonst hätte Jesus (in Matth. 21, 16) ihnen nicht den zweiten Vers unseres Psalmes so unvermittelt entgegen halten können. V. 1 Ueberschrift.[1])

V. 1. עַל הַגִּתִּית] Gittith ist wohl ein aus dem philistäischen Gath stammendes Instrument oder eine gattische Weise. Es scheint ein Instrument fröhlichen Klanges gewesen zu sein, oder eine fröhliche Weise: denn die einzigen noch ausserdem dies Wort in der Ueberschr. bietenden Psalmen 81; 84 sind fröhlichen Inhalts.

V. 2. 3. Die Glorie Gottes und ihre Quelle.[2]) אַדִּיר] herrlich, אָדַר ist mit הָדַר verwandt, die Grundbed. liegt nach dem Arab. im *tumescere* (Schultens Prov. p. 141).

[1]) V. 1. Dem Sangmeister nach der Gathitischen, ein Lied von David.

[2]) 2. Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde,
welche übertragen hat Deine Majestät auf den Himmel.
3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast Du gegründet eine Macht,
um Deiner Widersacher willen
zu beschwichtigen den Feind und Rachgierigen.

Alles kommt hier auf die Auslegung des תְּנָה an. Viele nehmen es als Imperativ, wo das אֲשֶׁר sehr auffallend wäre. Andere nehmen es als Infin. mit ה. Dies lautet aber furchtbar schleppend und ungeschickt. Noch Andere statuiren eine Radix תָּנָה und schreiben ihr nach den Dialekten die Bed. »lobsingen« oder »tönen« oder »erstrecken, reichen« zu (vergl. Ew. S. 268 Anmerk. 1, welcher ein תְּנָה = יְרַד in Richt. 5, 13 annimmt). Wir können auf Hupfeld's treffliche Widerlegung aller dieser Erklärungsversuche verweisen, wenn gleich wir seine Correktur bedauern müssen. Wir nehmen תְּנָה als die dritte Pers. fem. sing. statt נָתְנָה. Diese Abwerfung des ersten Radicals נ kommt 2. Sam. 22, 41 noch vor neben נָתַתָּה im Parallel-Psalm 18, 41. Diese Verstümmlung lässt sich entschuldigen, wenn man an die stete Einbüssung des נ im Fut. denkt (m. vergl. Ew. § 195 c). Aehnlich ist die Abwerfung des ersten Radicals beim Praet. von יָשַׁב (Ps. 23, 6) und beim Inf. desselben Verb. in Jer. 42, 10 (s. Hitzig z. d. St.); in 1. Sam. 12, 2 scheint der LXX die gleiche Abwerfung möglich.

Wie wir, nehmen es noch Ammon, Köster, Maurer. Damit sind wir den weitläufigen Conjekturen oder gar einer Emendation überhoben. Alles wird klar, und wir bekommen ein helles Licht über den ganzen Ps. Wir übersetzen: welche (nämlich Erde) Deine Majestät (o Gott!) auf den Himmel übertragen hat. Die Erde hat also etwas, wovon der Himmel selbst nichts hat. Wir erinnern an das Wort, »was auch die Engel gelüstet zu durchschauen« 1. Petr. 1, 12.

Auf die richtige Auffassung dieses zweiten Verses deutet auch der zehnte Vers: wo nach Führung des Beweises der Refrain abermals hervortönt: »Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde«.

[נָתַן הוֹד] mit folg. עַל Majestät, Glorie auf Etwas

legen; so steht es auch Num. 27, 20 von Josua, auf den Mose's Glorie gelegt wird; 1. Chron. 29, 25 von Salomo.

V. 3: beginnt die Auseinanderlegung dieser Glorie. יִסַּדְתָּ עֹז] Du hast Dir ein Bollwerk, eine Feste gegründet. עֹז eigentl. Kraft; zuweilen s. v. a. מָעֹז Bollwerk, Feste (= Ps. 28, 8; 46, 2; Ps. 18, 3) (s. Hupf.).

מִפִּי] Dies ist hier nicht zu umgehen, oder zu verflachen; schon Calvin nennt die Annahme, dass מִפִּי s. v. a. כְּפִי sei, eine absurde, indem sie verflachend ist und die Schwierigkeit umgeht. Wenn nicht gerade der Mund der Säuglinge ein Bollwerk gegen die Feinde hätte sein sollen: so würde David ja leicht das Wort »Mund« haben umgehen können. עוֹלֵל] von עָלַל im Hitp. sein Müthchen kühlen, Muthwillen verüben an Jemand; zufolge dieser Bedeutung ist ע' das schon erwachsene Kind, welches z. B. schon Brot fordern kann (so Threni 4, 4). Es wird dem Sprachgebrauche nach bald von jüngeren, bald von älteren Kindern gesagt, wie ja auch נַעַר von einem erst jüngst Gebornen bis zum Zwanzigjährigen hinauf gebraucht wird. יוֹנֵק] ist im Sprachgebrauche etwas jünger als עוֹלֵל und wird 1. Sam. 22, 19 von עוֹלֵל unterschieden.

Als trefflich in das Verständniss der zweiten Vershälfte einleitend, dürfen wir auf 1. Kor. 1, 28 hinweisen. »Gott hat erwählt das da Nichts ist, auf dass er zu Nichte mache, was Etwas ist«. Dieses ἵνα in der Korintherstelle vergleicht sich trefflich mit

לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ] gerade um der Feinde willen bedient Gott sich so schwacher Werkzeuge — dies ist also wohlgefällig gewesen vor Gott.

לְהַשְׁבִּית] von שָׁבַת ruhen, stocken; im Hif.: aufhören machen, verstummen machen.

מִתְנַקֵּם] ist Hitpaël: Einer der sich rächen will an Gott, etwa weil ihn ein Wort Gottes einstmal recht tief

getroffen. Ein satanisches Element liegt offenbar in diesem Worte: denn auch Satan ist ein in Wuth gegen Gott entbrannter, dem Rache vor Allem am Herzen liegt. In Beziehung auf den Messias ist Satan gewiss vornehmlich hier gemeint.

Man erstaunt zunächst, wenn man hört, dass die Unmündigen als Bollwerk dastehen um der Feinde willen. Aber wenn es etwas selbst für den Himmel Neues sein soll, so darf es doch wohl auch Etwas auffallen! — Die streng buchstäbliche Fassung scheint mir durchaus aufrecht erhalten werden zu können. Sie hat in alter und neuer Zeit gute Gewährsmänner. So z. B. Calvin: Gott brauche nicht der Rhetoren Beredsamkeit, da der stumme Mund der Kinder ihm zur Hand sei, um seine Providenz zu beweisen. Hupfeld, im Ganzen mit Calvin hier übereinstimmend, sieht noch das *ὀξύμωρον* in dieser Stelle: dass ein Unmündiger den Gegner zum Schweigen bringe. Hengstenberg: »Gott bedarf gegen seine — — Feinde keiner anderen Streiter, als der Kinder, die allein schon im Stande sind, seine Sache zu führen.« Desgleichen bemerkt H.: dass schon ein kleines Kind Vergnügen an der schönen Natur habe — was ein unbewusstes Lob Gottes sei (aber gewiss ein die Gegner wenig schlagendes). A. Esra und Tholuck finden das Wunderbare in dem Sprachvermögen der Kinder. Dies sind alles sentimentale und zum Theil poetische Gedanken, die einem modernen Dichter durchaus angemessen wären: aber Gedanken, bei denen die Feinde ganz übersehen werden. Jedoch es sind eben beide Classen, welche David einander gegenüberstellt, zu beachten: die Kinder und Säuglinge einerseits, und die Feinde, der Rachgierige andrerseits. Der Unmündigen Mund bringt die Feinde Gottes zum Verstummen. Den Schlüssel zu so räthselhaften Worten liefert uns David's Blick auf den Säugling Salomo, Jedidja. Das Schreien, diese energischeste Lebensäusserung des Kindes, genügte, um alle

Feinde — die schon über David seines Falles halber triumphiren mochten — zu widerlegen. In Salomo ist ein Ersatz für jenes erste Unglückskind vorhanden, eine Bürgschaft liegt offen vor, dass David's Blutschulden gesühnt sind und dass Jehova David's und nicht (wie es den Anschein haben mochte) der Feinde Gott sei. Und nicht auf Salomo allein beschränkt sich David: nein, auch alle anderen Kinder gläubiger Israëliten, also alle wahren Reichsgenossen Salomo's schliesst der freigebige königliche Sänger ein. Alle diese echten »Kinder des Reiches« und vor allem der Repräsentant ihres Königs und Hauptes bilden vom ersten Aufschrei ihres jungen Lebens an eine geschlossene Phalanx wider Gottes Feinde, welche etwa nur die rohsten und plumpsten derselben zu überhören im Stande sind. In diesem stolzen Bewusstsein der Eltern solcher Kinder liegt auch zugleich die innerste Begründung jenes Strebens der Israëliten, mit Kindern gesegnet zu sein: ein Streben, welches freilich nur bei den David nachartenden Israëliten ein bewusstes war.

Genug, das Staunenswerthe, welches selbst dem Himmel vorenthalten, indem es auf Erden vorgeht, besteht darin, dass Kinder des Bundes, welchen Gott mit den Vätern geschlossen (Apostelgesch. 3, 25) und vor allem ein Haupt- und Kronerbe (in der Person Salomo's) vorhanden. Und zwar preist David, dass sie nicht bloss vorhanden, sondern als Unmündige schon die Feinde zum Schweigen zu bringen vermöchten.

Dass nun aber die Masse der Kinder nicht an und für sich, sondern nur um des Hauptes willen in Betracht kommt, lässt uns David nicht errathen, sondern er weist ausdrücklich auf das Haupt hin, was die Situation ja mit sich brachte. Diese Einzelpersönlichkeit kennzeichnet David zuerst mit dem Namen Enosch als Elenden und Schwachen — sodann aber stellt er ihn hin als den Herrn über Alles.

V. 4—9.[3]) Halten wir hier vor Allem fest, dass David auf den Säugling Salomo herniederblickt, und alsdann — gen Himmel blickend — des Abstandes zwischen der Pracht am Firmamente und der Schwachheit des Kindleins hienieden eingedenk wird. Aber als Enosch liegt dieses Kind da, nicht wie alle anderen Menschenkinder, sondern gemäss einer That Jehova's. Diese That Jehova's ging dahin, diesen Enosch eine Zeilang Gottes entbehren zu lassen, was so viel heisst als, dass der Enosch einer *δόξα* ermangelte, die V. 6a ihm wieder zuerkennt, wir meinen die Herrlichkeit und Majestät, mit welcher er gekrönt wurde und die Herrschaft über Alles.

Auf Salomo lassen sich diese VV. zupassen, wie auch in ihm auf den Messias. Der verheissene Salomo war schon vor seiner Geburt durch der Verheissung Wort (2. Sam. 7) mit Herrlichkeit und Majestät belehnt und als Gottes Sohn, dessen Stuhl ewig dauern würde, angekündigt. Wenn nun gleichwohl Salomo als schwacher, hülfloser Säugling dalag und nachmals vielfach Zurücksetzungen erdulden musste, die in Adonia's Machinationen und offenem Abfall (s. Ps. 110) gipfelten: so entbehrte er ja offenbar Gottes. Als er gekrönt ward, realisirte sich da-

[3]) 4. Wenn ich sehe Deine Himmel, das Werk Deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die Du festgestellt hast:
5. Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkest,
und der Menschensohn, dass Du ihn (gnädig) ansiehst.
6. Und Du lässt ihn eine Zeitlang Gottes entbehren —
aber mit Herrlichkeit und Majestät wirst Du ihn krönen;
7. Du wirst ihn machen zum Herrscher über die Werke Deiner Hände,
Alles hast Du gelegt unter seine Füsse:
8. Schafe und Rinder — sie alle,
und auch das Gethier des Feldes;
9. Die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres:
was da wandert die Pfade der Meere.

gegen die ihm zugedachte Herrlichkeit. In ihm erlebte das Gleiche damals schon der Messias.

כִּי אֶרְאֶה] ist der Vordersatz zu V. 5: כִּי = so oft als; es ist nicht »denn« hier. Der Sonne wird hier keine Erwähnung gethan, weil am Nachthimmel für des Menschen schwaches Auge die Erhabenheit Gottes sich am Mächtigsten offenbart. Der Sinn ist also: wenn er die Pracht am Himmel sehe, so müsse er sich wundern, dass Gott an einem so niedrigen, schwachen Gefässe Gefallen gefunden und in solchem Wege sich derartig habe verherrlichen wollen, dass es bis zum Himmel dringe. Es ist ihm ein Räthsel, dass Gott auf den ersten Adam einen zweiten in Adam's gefallener Gestalt, in der Gestalt des Enosch kommen liess. Es ist ihm ein Räthsel, dass Gott beim Menschen stehen bleiben wollte — Er, dem die Himmel ein erhabenes Zeugniss seiner Macht ausstellen!

V. 5: ist eng mit V. 4 durch Supplirung eines: »dann denke ich« (vergl. Jes. 8, 18) zu verbinden (so Hupf.).

מָה] Das Neutrum ist stärker als מִי und bed. »was für ein Ding«; durchaus ähnlich ist das בַּמֶּה in Jes. 2, 22 = quantilli. Im Arabischen ist *mâ* sogar Verneinungspartikel, wozu dies fragende מָה schon den Uebergang bildet. אֱנוֹשׁ] Kimchi bemerkt: es sei zur Verkleinerung gesagt; dem Etymon nach bedeutet es das »gebrochen sein«; das Particip אָנוּשׁ bed. »bösartig, verzweifelt« z. B. von Wunden (Jes. 17, 11; Jer. 15, 18; 30, 12). Wie sehr David diese Wahrheit an sich selber erfahren, zeigt Ps. 144, 3, wo dieser selbige Spruch steht. Uebrigens sind die futurischen Tempusformen hier nicht ins Präteritum hinüberzuspielen, wie Hupfeld will. Zunächst ist von der Gegenwart die Rede, indem vor David's Augen schon Alles lebt, hernach (V. 6b) hindert nichts, beim Fut. stehen zu bleiben. פָּקַד] vom gnädigen Besuchen Gottes, oft zur Erfüllung der Verheis-

sung: Gen. 21, 1; 50, 24; Exod. 3, 16; 1. Sam. 2, 21. Der Sinn also ist: was ist der Menschensohn, dass Du noch in Gnaden nach ihm siehst! Man vergl. Jes. 53: »wir aber hielten Ihn für Den, der von Gott geschlagen und gemartert wäre«. Mit זָכַר steht es verbunden = Jer. 15, 15.

V. 6: löst die Verwunderung David's und kennzeichnet uns diesen Enosch hier als einen, bei dem das Entbehren Gottes eine Ausnahme sei. Es ist also hier ein Solcher dem David vor Augen, der Gottes voll zu sein gewohnt ist.

וַתְּחַסְּרֵהוּ] Auch dies ist Präsens der lebhaften Darstellung. Nach Kohel. 4, 8, wo dieselbe Verbindung vorkommt (»ich lasse meine Seele Gutes entbehren«), ist hier zu übersetzen: »Du hast ihn entbehren lassen Gottes«; so dass er Gott nicht bei sich hatte, wie früher, nicht mehr Gottes voll war, wie zuvor (so Geier). Eine strenge Parallele ist Phil. 2, 6.

מְעַט] eigentl. ein Spänchen; als Zeitpartikel kommt es vor: Haggai 2, 6; Jes. 10, 25; 29, 17 woselbst der Zusatz מִזְעָר Adjektiv ist, und der Zeitbegriff im מְעַט liegt. Auch LXX und Hebräerbrief (C. 2, 7) übersetzen *βραχύ τι* (eine Zeitlang) — also im temporellen Sinn. Zu diesem Entbehren eine Zeitlang stimmt das adversative: »aber mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt« weit besser. Dieser ganz einfache und wohlbegründete Gedanke wird aber durchaus verkannt von Aelteren und Neueren. Diese erklären beide Glieder unseres Verses im Sinne der den Menschen angestammten Hoheit. Calvin erklärt: parum abesse eum iussisti a divino et coelesti statu. Hengstenberg: »wenig unter göttlichen Stand erniedrigst Du ihn.« Hupfeld: »und machtest ihn nur wenig geringer als Gott«.

Gegen diese Erklärungen spricht aber erstens, dass von einem Enosch, wie ihn der vorige Vers beschreibt, doch

nicht ohne Vermittlung und in demselben Athemzuge gesagt werden kann: »und Du machtest ihn nur wenig geringer als Gott«. Soll von einer Erhöhung dieses Enosch gesprochen werden können, wie es denn auch sofort geschieht, und zwar in einer Weise, dass dieser Enosch den Vergleich mit der Pracht des Himmels nicht mehr zu scheuen braucht: so muss dieselbige vermittelt werden; es muss diese Erhöhung des Enosch ihre Erklärung und Begründung haben. Dieses nothwendige Mittelglied nun zwischen dem Enosch und dem Herrscher über Alles, die Art und Weise, wie und wodurch der Enosch Herrscher über Alles wird, giebt uns die erste Hälfte des V. 6 an: »Du liessest ihn eine Zeitlang Gottes entbehren.« Es ist also Einer, bei dem das Entbehren Gottes, das nicht voll Sein Gottes, ein Ausnahmezustand ist. Ein Solcher freilich kann dann in den regelmässigen Zustand der Erhöhung ganz selbstverständlicher Weise wieder eintreten.

Zweitens spricht gegen die oben erwähnten Exegeten Folgendes. Sollte schon in der ersten Hälfte des sechsten Verses von der anerschaffenen Hoheit des Menschen die Rede sein, so müsste dieselbe anders, und zwar schriftgemässer ausgedrückt sein Nach Genes. 1, 26 ist der Mensch im Bilde Gottes geschaffen: so dass er also im Bilde Gottes völlig steht, und ganz nach Gottes Aehnlichkeit ist. Bei allem dem ist ein Abstand zwischen Gott und Mensch natürlich da — nur lässt sich der nicht dadurch bezeichnen: dass der Mensch eine kleine Stufe niedriger stehe als Gott, oder »ein wenig geringer gemacht sei« als Gott selber.

Vielmehr ist ja nach Gen. 1, 26 die Gottesebenbildlichkeit ganz vorhanden bei Adam. Der Unterschied zwischen Gott und dem ungefallenen Menschen besteht aber darin, dass der Mensch dasjenige im Bilde ist, was Gott wesenhafter Weise und urbildlich ist. Das im Bilde seines Gottes stehende und von dieser Sphäre getragene und

emporgehobene Wesen ist aber, an und für sich beurtheilt, nach seinem Werthe an und für sich geschätzt, toto coelo geringer als Gott. Nur im Zusammenhang mit dem Urbilde Gott ist das im Bilde Gottes stehende Wesen, der Mensch, von Werth: dann aber ist er auch ganz im Bilde Gottes zufolge der Schrift, und nicht abermals in einer »ein wenig« unter Gott stehenden Rangordnung!

Also fern sei von uns der Gedanke: dass ein biblischer Autor den Menschen an und für sich in Vergleich mit Gott stellte und als Resultat herausbrächte: der Mensch sei nur ein wenig geringer als Gott. Solcher Gedanke ist platonisch, aber nicht biblisch; er sagt einerseits zu viel, andererseits zu wenig aus (für letztere Behauptung vergl. 2. Petr. 1, 4).

Wir müssen noch kurz auf die Uebersetzung unseres Verses durch LXX, den Syr. und Hebr. 2, 7 eingehen.

In der LXX wird V. 6a übersetzt: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ̕ ἀγγέλους*. Diese Uebersetzung kann nur als eine treffliche und sinngemässe Paraphrase des hebr. Textes: »Du machtest ihn entbehren eine Zeitlang Gottes« gelten. Alle alten Uebersetzungen bieten uns nämlich für Elohim die Uebers. »Engel«, wie denn in dieser Bedeutung Elohim in Ps. 97, 7 und 138, 1 vorkommt. Alsdann gab freilich »ermangeln lassen der Engel« keinen recht passenden Sinn und so schreibt denn LXX dem Verbum חִסֵּר im Piel eine dem Worte eigentlich nicht zukommende Bedeutung zu, nämlich: »nachstehen, zurückstehen«. Der Hebräerbrief folgt hier der LXX. Erstlich, weil er es mit Leuten zu thun hatte, welche vornehmlich die LXX in Händen hatten und er ohne Noth durch eine neue Uebersetzung nicht die recipirte in Verdacht bringen wollte.

Zweitens hatte der Brief es mit jüdisch Gesinnten zu thun, die sich viel mit Engeln als Mittelspersonen zwischen Gott und dem Menschen und als Vorbildern der Demuth und Geistlichkeit zu schaffen machten. Schon im ersten

Capitel macht dieser Brief die Superiorität Christi über die Engel geltend. Auch im zweiten Cap. betont der Brief, dass die messianische Weltordnung nach Psalm 8 Christo dem Menschensohne, nicht aber den Engeln unterworfen sei. Da kam ihm nun die Paraphrase der LXX zu Statten. Gemäss dieser konnte er den auf Engel pochenden Lesern zugeben, dass zwar Jesus im Fleische geringer als die Engel habe erscheinen müssen. Was die Leser also vielleicht triumphirend an Jesu Erscheinen im Fleische hervorhoben: dass er geringer als die Engel erschienen sei, nicht in solcher Macht und Pracht: — das konnte der Brief ihnen zugeben. Aber mit Berufung auf Ps. 8, fügt der Verfasser des Hebräerbriefes auch die der Erniedrigung folgende Erhöhung hinzu! — Er wählte also diese Paraphrase der LXX, weil ja auch sie richtiges aussagte und implicite in der Stelle des achten Psalmes lag. Er wählte diese Paraphrase, weil sie durch andere Schriftstellen als absolute Schriftwahrheit bezeugt wurde. Wir kommen zum Gegensatz in V. 6b.

וְכָבוֹד וְהָדָר] das ו ist adversativ wie Ps. 2, 6; 5, 8; 13, 6; 69, 14, vergl. Noldius, Concordantiae particularum S. 301; aber mit Herrlichkeit und Majestät wirst Du ihn krönen. Diese zwei Worte sind die Gotte oder in den messianischen Psalmen dem Messias ausschliesslich eignenden Ausdrücke göttlicher Majestät: vergl. 96, 6; 104, 1; 111, 3; 21, 6; 45, 4. Also liegt auch hierin ein Beweis, dass von einem übermenschlichen Enosch die Rede sei. Unbegreiflich ist, wie Hupfeld und Delitzsch ihrem Ideengange zu zu Liebe dies תְּעַטְּרֵהוּ (wie überhaupt die vorausgehenden Imperfecta) durch Perfecta wiedergeben mögen. Es liegt ja in der Zukunft, was David schaut; ein Präsens höchstens ist gemäss der Lebhaftigkeit, mit der David Alles schaut, angebracht. In תְּעַטְּרֵהוּ] liegt עֲטָרָה die Krone, mit der er gekrönt wird wegen der zuvor ausgestandenen

Gottverlassenheit (vergl. Heb. 2, 9). עִמֵּר wird mit doppeltem Accus. constr., כָּבוֹד und הָדָר sind zwei Accus. des Objekts. Nachdem er die Krone bekommen und in die Herrlichkeit, die Er zuvor gehabt, wiedereingesetzt, bekommt Er die Herrschaft über Alles. Dies geschieht aber sofort; auch die Ausübung von Seiten des Erhöhten fängt sofort an: wenn auch in seiner Weise, wie Er es für gut hält: und zwar so, dass wir es noch nicht sehen (was auch der Hebräerbrief sagt), wohl aber glauben! So sehen auch die Propheten die volle Glorie des Messias sich **unmittelbar** anschliessen an seine Leiden, z. B. Jes. 53, 11. 12; Sacharja 9, 9. 10; 6, 12. 13.

V. 7. תַּמְשִׁילֵהוּ] ist noch als Fut. zu übersetzen: »Du wirst ihn zum Herrscher machen«. מֹשֵׁל ist eigentl. der gerade Aufrechtstehende. Die ruhige Rede in Futuris wird aber zufolge der Begeisterung, in die David bei dem »Alles hast Du unter seine Füsse gethan« geräth, in ein Perfektum gewandelt. Es ist dies das Perfektum der Vorstellung und Einbildung (so steht Jes. 25, 8 ein Perfekt mitten unter Futuris), vergl. Ewald § 135 c. Unter die Füsse thun ist nur bildlicher Ausdruck für »Herrschen«; רָדָה und כָּבַשׁ sind die auf demselben Bilde beruhenden, in Gen. 1, 28 vorkommenden Ausdrücke. Man vergl. Ps. 18, 39; Röm. 16, 20. Auf dies כֹּל legt der Hebräerbrief (C. 2, 8) gewaltigen Nachdruck, und ihm folgen wir, wenn wir dies Wörtlein »Alles« als Beweis der Messianität unseres Psalmes ganz besonders urgiren.

V. 8—9: folgt eine für die Gemeinde tröstliche Specificirung des Alles, des כֹּל. Denn es ist ein Trost, dass der zweite Adam auch diese dem Leibe so nöthige Herrschaft des ersten Adams wiedergebracht hat.

צֹנֶה] poet. Nebenform für צֹאן; in Num. 32, 24 ist eine ähnliche arabisirende Veränderung. Der Sänger wählte wohl diese Form, um den Vers nicht mit einer Tonsilbe

anfangen zu lassen. Es umfasst צֹאן das kleine Vieh, Schafe und Ziegen.

אֲלָפִים] Der Singul. ist nur im Aramäischen gewöhnlich und bezeichnet daselbst ja den ersten Buchstaben des Alphabeths. Im Plur. kommt das Wort in der heil. Schr. vor und steht gleich dem gewöhnlichen בָּקָר, das mit צֹאן einen gewöhnlichen Parallelismus bildet z. B. Jer. 3, 24.

שָׂדָי] ist die poet., eigentlich ursprünglichere Nebenform zu שָׂדֶה. בַּהֲמוֹת] hier wilde Thiere, wie noch Joël 1, 20; 2, 22.

V. 9: עֹבֵר] ist nach Hupf. eine zusammenfassende Apposition und als Neutrum zu fassen; so Luther: »was im Meere geht«. Alle Meer- und Wasserbewohner sind darunter befasst.

אָרְחוֹת יַמִּים] erinnert an Homer's ὑγρὰ κέλευθα Ilias I, 312.

Diese Herrschaft, welche erst als eine über »Alles« sich erstreckende genannt ward und hernach beispielsweise erläutert worden — hat auf Salomo und den Messias zu passen. In Bezug auf Salomo lässt sich die anfangsweise Realisirung gar wohl nachweisen. In geistiger und räumlicher Hinsicht hat Salomo ein grösseres Herrschaftsgebiet umspannt als je ein König vor oder nach ihm. Zunächst ward Salomo Erbe eines Königs, dessen Hand (Herrschaft) Gott bis an das Meer und die Flüsse reichen liess (Ps. 89, 26). Und die gleiche Weltherrschaft spricht Ps. 72, 8 dem hier in Rede stehenden Salomo zu. Seine geistige Beherrschung des gesammten Morgenlandes ist aus 1. Kön. 5, 9—14 klar. Aller vornehmen Thiere und Pflanzen Art kannte er und schrieb über dieselbigen nach 1. Kön. 5, 13 (vergl. Ewald Gesch. Isr. III, S. 358). Also auch in diesem Punkte ersetzte er die Einbusse, die wir durch den ersten Adam erlitten, wenigstens anfangsweise. Unbeschränkter Weise gilt dies Alles vom Messias, den nicht bloss die Kennt-

niss aller Dinge, sondern auch die Herrschaft über Alles im unausdenkbaren Sinne des Wortes zukommt.

V. 10.[4]) Nachdem nun also der Beweis geführt worden und auseinandergelegt ist, wodurch die an sich todte Erde von Glorie wiederstrahle — schliesst der Ps., indem er refrainartig das in V. 2 aufgestellte Thema, wenn auch in abgekürzter Form, wiederholt.

Wie trostlos der ganze Psalm sein würde, wenn nicht der Säugling Salomo oder, erfüllungsgeschichtlich ausgedrückt, das Kind in der Krippe zu Bethlehem die Siegel des Ps. uns lösten — wird sich vielleicht herausgestellt haben. Ein Hauptgewinn ist, dass die alt- und neutestamentlichen Parallelstellen durch diese historische Deutung in die herrlichste Harmonie mit einander versetzt werden.

Psalm 45.

Auch die Ehe, welche der herangewachsene Salomo eingehen soll, ist so zu sagen projektirt und nach ihrem, für die gegenwärtige Zeit bedeutsamen Gehalt abgeschätzt worden in Ps. 45. Denn wie Alles, was Salomo in der Periode seines gottgemäss verlaufenden Lebens that, einen höheren Gehalt in sich schliesst, so wird auch seine Ehe höchst bedeutsam sein müssen. Dazu kam nun, dass Er eine Heidin ehelichte. Da nimmt der 45. Ps. nun Anlass, um in dieser Ehe Salomo's mit einer Heidin ein Symbol der geistlichen Vermählung, welche der Messias mit den Heiden eingehen werde, anzuerkennen und nachzuweisen.

Wichtig ist bei diesem Psalme zunächst die Frage nach dem Verfasser, und werden wir die Davidische Au-

4) 10. Jehova unser Herr,
wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde!

torschaft zu vertheidigen haben. De Lyra, nach ihm Luther, dann Carpzov, Hengstenberg, Delitzsch und andere Neuere statuiren die Kinder Korah's als diejenigen, welche den Psalm verfasst haben. Bei den Neueren (z. B. bei Hengstenberg) ist dann Einer aus ihnen der eigentliche Verfasser, der sich jedoch verborgen halte hinter dem allgemeinen Namen dieser seiner levitischen Sängerfamilie. Dagegen sagen wir: 1) eine solche Art der Bescheidenheit, sich einer Verfassersippschaft zu bedienen, ein Collektivum als Verfasser gerade eines Liedes angeben zu wollen, ist sehr undenkbar. Es ist so durchausungeschickt und ohne Analogie. So Erbauliches sich auch für die Nennung der Kinder Korah's beibringen lässt (denen eine Sühne des unglücklichen Ahnherrn oblag, wie Del. zu Ps. 42 sagt) — das Unpassende, Mehrere zu nennen, wo nur Einer gedichtet haben kann, lässt sich nie wegräumen.

2) Dazu kommt, dass das ל bei eben diesen Kindern Korah's in Ps. 88, 1 nicht die Autorschaft bezeichnet; indem dort ein Heman, der Esrachit (1. Kön. 5, 1), als Verfasser sich ausdrücklich nennt. Heman war aber kein Korachit.

3) ל führt auch in Ps. 39, 1 (vergl. Ps. 62; 77) den Jeduthun als einen von David speciell dazu Ausersehenen an, um den Psalm zur Aufführung zu bringen. Dies kann also auch bei den Kindern Korah's ל besagen; und auch sie können eine nähere Bestimmung zum לַמְנַצֵּחַ, unter dem in diesem Falle Heman (s. 1. Chron. 6, 18) verstanden werden muss, bilden. Es gab ja drei solcher Menazeach's. [1])

4) Die mit לִבְנֵי־קֹרַח überschriebenen Psalmen 42;

[1]) Ueber eine andere Modification dieses ל s. zu Ps. 72 Einleitung.

43; 84 sind auch nach Ewald's Zeugniss (zu Ps. 42) von einem Verfasser, der König war. Auch Hengstenberg kann als redendes Subjekt dieser drei Psalmen nur David annehmen. Er hilft sich aber, indem er aufstellt: ein Korachit rede aus David's Seele, was ein durchaus unvollziehbarer Gedanke ist: denn ein Mann, der solches nicht bloss wagte, sondern zugleich es in so vollendeter Weise ausführte, müsste erst noch geboren werden. Vorläufig residirt er in den Köpfen der Exegeten, welche auch im Koheleth einen nachexsilischen Scribenten die für ihn reichlich grosse Maske Salomo's sich vorhalten lassen. Auch in unserem Ps. 45 haben wir stets nur eine Person, die sehr subjektiv betheiligt erscheint an dem ganzen Vorgange, den der Psalm schildert.

Also es ist der Psalm der bekannten levitischen Sängerfamilie, dem Ueberreste aus dem der Wüste schon angehörigen Geschlechte, nur übergeben worden, und zwar zur Aufführung. Ein Ehrenbeweis war diese specielle Nennung der Sänger immerhin. Wer ist nun aber der Verfasser? Genannt ist er ja nicht. Vieles jedoch spricht dafür, dass es David selbst ist. Unsere Gründe dafür sind folgende. David ist offenbar auch in Ps. 42; 43; 84 dem Inhalt zufolge der geeignetste Verfasser. Dazu kommt, dass schon die oben berührte Aufschrift »Kinder Korah's« den König David verräth. Ein beliebiger Anonymus nämlich würde diesen immer etwas pointirten, tendenziösen Namen »Kinder Korah's« nicht so leicht angewandt haben. Es war doch immer eine Vertraulichkeit, die wohl allein dem Könige selber zustehen mochte, die Sängerfamilie an den Namen ihres Ahnen schauderhaften Andenkens so direkt zu erinnern. Für gewöhnlich heissen sie eben הַקָּרְחִים. David allein mochte sich so Etwas herausnehmen, und eben durch diese freimüthige Titulirung der Sänger hat er seine königliche Sänger-Würde verrathen. Auch fänden wir schwerlich einen Anonymus vor der Zeit

dieser Hochzeit Salomo's, von dem das Psalmlied sein könnte: Assaph nennt sich immer und war auch weniger in der Stellung, um sein Psalmlied gerade den Kindern Korah's zuzueignen. Auch Heman nennt sich Ps. 88.

2) Es spricht für David's Autorschaft der Inhalt des Psalmes selbst. Von vornherein ist zu bemerken, dass es keine so durchaus selbstverständliche Sache war, dass Salomo (nach 1. Kön. 3, 1) sich mit Pharao befreundete und dessen Tochter zum Weibe nahm. Offenbar muss den Salomo sein Vater berathen haben; vielleicht gerade durch dieses Lied. Demgemäss wird 1. K. 3, 1 diese Ehe als etwas Unverfängliches für Salomo dargestellt, und Gottes Missfallen kann diese Ehe mit der Aegypterin nicht auf sich gezogen haben, denn die beifällig lobende Rede Gottes an Salomo im Traume folgt im Bericht, und der Zeit nach unmittelbar auf seine Ehe. Ueberhaupt hat ja David nach dem historischen Zeugniss der Schrift seinen Sohn bis ins Einzelnste berathen. Zum Tempelbau schaffte er schon so Vieles herbei, und hinterliess dem Salomo selbst einen Grundriss des Tempels. So wird Er auch ihm die Befreundung mit Pharao angerathen und Salomo's Hochzeit mit Pharao's Tochter angebahnt haben. Dieses Lied hier mag, wie gesagt, dem Salomo ein Wegweiser gewesen sein. Weiter zeugt die grossartige Verwerthung des zeitgeschichtlichen Vordergrundes von David's Meisterhand. Die Verbindung des Messias mit den Heiden in dieser ehelichen Verbindung Salomo's mit einer Aegypterin versiegelt und symbolisirt zu finden, stand wohl nur dem grossen Vermittler so vieler messianischer Wahrheiten, dem David nämlich, an.

3) Es spricht für David die Widmung in V. 2 und die väterliche Ermahnung in V. 11, wo der Sänger des Psalmes die Königstochter sehr vertraulich mit בַּת anredet.

4) Es spricht für David die Unterschrift in Ps. 72: zu Ende sind die Gebete David's, Sohnes Isai's. Diese

jedenfalls sehr alte Unterschrift, die das zweite Buch des Psalters abschliesst, kommt so mehr zu ihrem Rechte. Wenn wir nämlich alle den 'ק 'ב zugeschriebenen Psalmen dem David zuschieben können: so bliebe nur ein dem David fremder Psalm in diesem zweiten Buche: der 50. Psalm Assaph's, des Zeitgenossen David's.

5) Die Aehnlichkeit unseres Psalmes mit Ps. 72 ist nicht ganz zu verkennen (wie schon Pareau, Instit. interpretis vet. Test. p. 516 bemerkt). Der König wird ähnlich gemalt, die Ausdehnung seiner Herrschaft ebenfalls. Ist nun aber in Ps. 72 David Verfasser, wie wir aus anderen Merkmalen unten solches mit ziemlicher Sicherheit beweisen werden, — so haben wir einen Grund mehr, auch in Ps. 45 David als Verf. anzunehmen.[2])

6) Ein Alexandrinisches Manuscript bietet *τοῦ Δαυίδ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*, und schreibt somit den Psalm David zu (s. Tischendorf's Septuaginta). Mehrere Kirchenväter und spätere Theologen sind für David als Verfasser. Freilich muss alsdann David den Psalm nicht lange vor seinem Tode geschrieben haben. Doch ist zu bedenken, dass David nicht über 70 Jahre alt geworden ist: wo seine heilige Dichterader noch nicht versiegt zu sein brauchte. Und dann erinnere man sich der letzten Worte David's in 2. Sam. 23; wer diese als letzte Worte schrieb, kann auch ausser Ps. 45 noch Ps. 72 und Ps. 110 kurz vor seinem Tode verfasst haben. Urkräftig noch und urfrisch ist unser Psalm freilich: wobei vieles auch auf Rechnung höherer Eingebung und Belebung zu setzen ist. Gegen De Wette's, Olshausen's und Hitzig's Ansichten über die Abfassung und die im Psalme verherrlichte Person hat Hupfeld Genügendes beigebracht. Hupfeld ist hier einmal für die Zeit Salomo's.

Wir haben in Ps. 45 ein Hochzeitslied vor uns, wie

2) S. über die Aehnlichkeit beider Pss. am Schlus von Ps. 72.

schon Rabbinen, dann Calvin, zuletzt Hupfeld — kurz die allermeisten Exegeten anerkennen. Schon die Ueberschrift: »ein Lied von Minniglichem« deutet darauf hin. Ueberdies findet sich das zu solchem Liede Erforderliche Alles hier zusammen: Lob des Bräutigams, Lob und Ermahnung der Braut und endlich ein echt orientalischer, feierlicher Wunsch, die Nachkommenschaft betreffend. Ueber die Person des hier gepriesenen Königs sind Aeltere und Neuere auch mehr als sonst einig. Es ist Salomo, auf den die von David angebahnte freundschaftliche Stellung zu Tyrus und Aegypten, ferner die Produkte Indien's und das Vorkommen armenischer Zwischenhändler (V. 9) deutlich hinweist. Die Prinzessin-Braut ist gewiss die Tochter Pharao's; ihrer thut die Geschichte allein in ehrenvoller Weise Erwähnung. Der König von Aegypten war bekanntlich so um Salomo's Gunst bemüht, dass er für ihn Geser eroberte und seiner Tochter zum Geschenk gab (1. Kön. 9, 16). Von einer tyrischen Königstochter (etwa nach V. 13 u. 14) wissen wir dagegen Nichts aus der Geschichte. Hupfeld räth auf eine solche; jedenfalls thut er dem וּבַת־צֹר in V. 13 Gewalt an, welches wir durchaus anders als er zu übersetzen haben werden.

Dies ist nun der historische Stoff, das Flussbett für den messianischen Inhalt, die blosse Form, um darin Messianisches an Israël zu bringen. Es sind die leicht hingeworfenen Umrisse für die messianische Farbenpracht. Welches ist nun der messianische Inhalt? Machen wir uns vorerst die neue Epoche klar, in die uns dieser Psalm, wie die zwei folgenden (72; 110), einführen. Wir treten an der Hand David's ein in die Zeit Salomo's, die schon ganz klar dem geistigen Auge des grossen Vaters vorschwebte. Salomo's Zeit ist eine Zeit der Erfüllung, Alles ist im Vorbilde hier zur Vollendung gekommen, was David angebahnt. Ja, auf David's Zeit der Leiden und Kriege kam mit Salomo eine Zeit des Friedens und der Verherr-

lichung des Reiches Gottes auf Erden. Auch diese Zeit und ihre Ereignisse, die dem David klar vor der Seele standen, macht dieser Redner göttlicher Worte sich dienstbar, um Messianisches zu verkünden. Alle Verhältnisse weiss er zur Einkleidung zukünftiger Dinge zu benutzen und so vor Allem, was mit dem Sohne der Verheissung (nach 2. Sam. 7), was mit seinem Salomo sich zutrug. Und so verwerthete David auch die wohl noch von ihm angebahnte Vermählung mit Aegypten's Prinzessin. Denn sehr falsch ist es, die Ehe mit der Aegypterin als eine Verschuldung Salomo's darzustellen; denn Aegypten betraf das Verbot, ausländische Weiber zu nehmen, durchaus nicht. In 1. Kön. 11, 1 ist die Tochter Pharao's eben nicht unter denen, die als ausländische Weiber Salomo verführten.[3])

Genug, David, der eine Zeit der Erfüllung und des Abschlusses in der Folgezeit erkannte, mochte sich fragen: was nun aus den Heiden werden solle, denen er zum Oefteren eine Theilnahme am messianischen Reiche (bes. in Ps. 22, 28; und auch Ps. 69, 35 ff.) geweissagt hatte. Wollte Er nun auch nicht eigenmächtig die durch die Thora gesetzte Scheidewand zwischen Israël und der Heidenwelt niederreissen, so mochte er doch für Israël's Hoffnung betreffs der Heiden Sorge tragen. Kam Alles zur Erfüllung, ward das Haus Gottes fertig, sollte Israël zu nie gesehener Pracht, Machtausbreitung und Weisheit kommen: so durfte eins auch nicht fehlen, die Theilnahme der Heiden. In der Zeit der Vollendung, zumal wie wir sie im N. T. vor Augen haben, ist ja die Bekehrung, die Zuwendung der Heiden zu Jehova, ein Hauptmoment unter den Grossthaten Gottes.

Wichtig ist hier nun die Frage, welche Stelle Israël

3) וְאֵת ist dort »und neben, ausser«. Vergl. Ew. 217 h. Keil hat übrigens im Commentar zu Cap. 3 diese Ehe gut vertheidigt, vor ihm schon Abarbanel (s. bei J. H. Mich.).

in diesem Liede angewiesen werde. Will Israël nicht gänzlich ausgeschlossen sein, und will es auch mit zur Braut des Königs Salomo, den V. 7. 8 »Gott« anreden, gehören: so muss es sich den Heiden hier gleich stellen und sich mit ihnen der gleichen Braut einverleiben lassen. Denn David kann nimmer dazu geneigt gewesen sein, dem Salomo eine Bigamie mittelst dieses Liedes anzuempfehlen, und ihn dadurch auf Vielweiberei zu bringen. Das würde aber offenbar geschehen sein, wenn die Braut Israël wäre und die sie begleitenden Königstöchter die Heiden — wie viele Exegeten wollen. Solche Vielweiberei hat ja aber von Anfang an nicht bestanden (wie Christus sagt Matth. 19) und David war an bitteren Erfahrungen in diesem Punkte reich genug. Von der Benutzung der Polygamie um messianische Verhältnisse zu illustriren, dürfen wir daher nicht so obenhin uns zu reden entschliessen. Und in der That ist, wie wir sehen werden, die Polygamie, welche von den Meisten ganz getrost hier statuirt wird, rein dem Psalme oktroyirt. Im Vorübergehen möchten wir daran erinnern, dass auch im Hohenliede nur von Einer die Rede ist — als der Braut, Taube und Schwester Salomo's. Alle übrigen Frauen gehören in Ps. 45, wie im Hohenliede rein zur Ausschmückung und dienen der Einen, auf die Alles ankommt, zur Verherrlichung. Auch Eph. 5 und Apoc. 19, 7 kennen nur eine Gemeinde und Braut.

Ist somit die Braut nur eine (und zwar hier in der Person der Aegypterin dargestellt), so muss Israël sich zu den Aegyptern schlagen oder nur Zuschauer bleiben bei der Hochzeit dieses zur Repräsentation messianischer Heilsthatsachen berufenen Salomo. Und Israël wird sich gar wohl mit unter diese Braut begreifen lassen: denn sehr oft wird auch sonst in den messianischen Psalmen, wie bei den Propheten Israël mit den Heiden ganz gleichgestellt.[4])

[4]) S. Ps. 2, 8; Ps. 22, 27 vergl. V. 30; und bei den Propheten instar omnium Jes. 19, 25; 25, 7.

Gar oft muss es sich mit den Heiden auf einen Haufen werfen lassen, wenn anders es Theil haben will an den Segnungen und Vorrechten, die der Messias mit sich bringt. Und es kam Israël ja auch aus Aegypten und das wahre Israël, dieses Ursprungs eingedenk, wird diese Lehre von David angenommen haben und sich gern unter die eine Braut, war sie gleich eine Aegypterin, haben subsumiren lassen.

Die inneren Beweise der Messianität liegen vor

1) in V. 3: die ewige Dauer des dem Könige zu Theil gewordenen Segens; 2) in V. 7. u. 8: die Benennung des Königs mit dem Namen Elohim, wie sonst nie ein irdischer König oder Richter direkt angeredet wird; 3) in V. 18: dass dem König des Ps. ein ewiger Lobpreis der Nationen zugesagt wird.

Der äusseren messianischen Beweise, welche uns die Tradition darreicht, giebt es viele. Vor Allem Hebr. 1, 8. 9, wonach in V. 7. 8 von Christo die Rede ist. Fast alle Kirchenväter sind für die Messianität: Chrysostomus, Theodoret, Origenes, Basilius Magnus; Athanasius, Hieronymus, Augustin, Beda, Bernhard; von den Mystikern z. B. H. de St. Victore, Al. de Hales; ferner Scholastiker, wie z. B. Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, de Lyra. Seit der Reformation Luther, Calvin, Melanchthon, Beza, Oecolampad. Nach ihnen alle älteren reformirten wie lutherischen Ausleger bis auf Stier, Hengstenberg und Delitzsch hinab. Es sondern sich von ihnen ab vor Allen die, welche sich in der neuen Zeit katexochen das Amt der Kritik vindiciren. An den betreffenden Stellen werden wir denselbigen die antimessianischen Waffen zu entreissen suchen.

Innerhalb der jüdischen Tradition ist auch grosse Einstimmigkeit: das Targum in V. 3 (o rex Messias), V. 7 (woselbst es »o Jehova« übersetzt). Der Talmud im tract. Sabbath C. VI: woselbst R. Elieser behauptet, zur Zeit des

Messias würde alles glänzend und fröhlich stehen, und dies beweist er mit V. 4 unseres Ps. Ebenso im tract. Rosch haschanah.

Ferner sehen den Messias hier A. Esra;[4]) und deutlicher noch Kimchi, Alschech. Nicht so: Raschi, Saadia und Mendelsohn. Es ist also fast ein Unisono der besten Exegeten aller Jahrhunderte für die Messianität vorhanden.

Der Gang des Ps. schliesst sich an die Hauptmomente einer Hochzeit an. Nach vorausgegangener Widmung in V. 2 verweilt der S. in V. 3—10 bei der Schilderung des Bräutigams. Von V. 11—15 verweilt der S. bei der Braut. VV. 16. 17 schildern den festlichen Zug, auf dem die Braut dem Bräutigam zugeführt wird; und hieran schliesst sich als drittes Hauptmoment der einen königlichen Nachwuchs betreffende Glückwunsch an. V. 18 wendet sich der S. schliesslich wieder zum Lobpreise des Königs. —

V. 1. »Dem Sangmeister, nach Lilien, den Kindern Korah's, ein lehrhaft Wort, ein Lied von Minniglichem.« Diese buntfarbige Ueberschrift ist offenbar von dem gleich hier autonom verfahrenden Verfasser des Ps. zusammengestellt. עַל־שֹׁשַׁנִּים] vergl. zu Ps. 69, 1.

Ueber die Kinder Korah's vergl. die Einleitung.

Zunächst will David sein Lied betrachtet wissen als מַשְׂכִּיל] eine Hifil-bildung von שָׂכַל. Richtig bemerkt Rödiger im Thes.: ‚*mihi* 'מ *non aliud significare videtur quam intelligentem, sapientem (et pium) reddens, quomodo non solum carmen didacticum, sed quodvis carnem sacrum, ad res divinas spectans appellari potuit etc.* Schon diese Benennung des Psalmes hätte neuere Kritiker abhalten

[5]) A. E. sagt: »Dieses Lied handelt von David, oder vom Messias, seinem Sohn, welcher denselbigen Namen hat (nach Ezech. 37, 25)«. Die gleiche Rücksicht auf den Messias nimmt A. Esra V. 8. 9. 12.

sollen, dem Psalme eine rein weltliche Tendenz zuzuschreiben und zu bestreiten, dass der Psalm zugleich eine eminent lehrhafte Tendenz habe.

שִׁיר יְדִידֹת] יָדִיד ist eine passive Adjektivform von יָדַד = der Geliebte. Der Plural mit der Femininendung dient wie Jes. 26, 10 נְכֹחוֹת »Geradheiten«, wie 2. Chron. 20, 25 חֲמֻדוֹת »Kostbares« und Jes. 32, 4 צָחוֹת »Klares, Elegantes« zur Bildung eines Abstractums und vergleicht sich insofern dem Arab. Plur. fractus. Also: ein Lied von Geliebtem (res amabiles), Minniglichem: ein Minnegesang; durch מַשְׂכִּיל ist aber hier zum mindesten ein lehrhafter Inhalt diesem Minneliede gesichert (s. Delitzsch).

V. 2. Die Ankündigung des Sängers und die Widmung.[5])

רָחַשׁ] ›Alle Dialekte geben diesem Verbum den Sinn einer brodelnden, kochenden Bewegung; מַרְחֶשֶׁת ist Kochtopf (Lev. 2, 7); Symm. ἐκινήθη. Ovid singt einmal: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo. Die Engl. Uebers. erkl. bubbleth up. רָחַשׁ ist hier wohl mit dem Accus. des Produkts verbunden (vergl. Jes. 5, 6; 34, 13): es wallt mein Herz über zu einem guten Wort; ähnlich in Ps. 119, 171: meine Lippen sprudeln mit oder zu Lobliedern. טוֹב] strotzend von Segensfülle, — mit dem gleichen Adjektiv wird die messianische Botschaft auch bezeichnet in Jes. 52, 7; Jer. 33, 14.

אֹמֵר אָנִי] gehört nach der Punktation zusammen; es leitet die Widmung selbst ein. מַעֲשַׂי] nehmen wir durchaus als Plural (meine Gedichte), nicht als einen alten Singular, wie Hupfeld will. Wenn David der Verfasser ist, so läge hierin eine Hindeutung auf die Periode

5) 2. Es wallt über mein Herz zu einem schönen Spruch:
Ich spreche: meine Werke (sind) dem König (gewidmet),
meine Zunge ist der Griffel eines behenden Schreibers.

seines Lebens, in der er mit seinen Gedanken bei Salomo und dessen herrlicher Zukunft zu verweilen sich mehr und mehr anschickte. Es scheint, wenn wir Ps. 72; 110 und die letzten Worte David's hinzunehmen, dass der greise König vor seinem Tode die Mehrzahl seiner Geistesprodukte mit Salomo und dem durch ihn repräsentirten Messias in Verbindung setzte. Von diesem Entschluss könnte hier gar wohl eine Andeutung vorliegen.

מֶּלֶךְ] ist Salomo; auch hier wird das Wort mehr eigennamenartig gesetzt (vergl. z. Ps. 21, 2).

לְשׁוֹנִי עֵט] diese Parataxe des עֵט dient zur Vergleichung, wie wir zu Ps. 22, 14 bemerkten; so noch Ps. 11, 1 und oft in Gen. 49, 21. 22. 27.

עֵט] ist wie eigentlich auch חֶרֶט (Jes. 8, 1) der calamus; gut übersetzt Peschito: «Rohr«, denn daraus bestand derselbe.

מָהִיר] gut Chald. רְגִיל = gewohnt, geübt. Wie der Griffel eines geübten Schreibers dahinläuft, so auch meine Zunge. Also in geflügeltem, belebtem Stil redet seine Zunge, glatt dahineilend wie der Calamus auf der glatten Fläche.

V. 3—10[6]: Lob des Königs.

[6]) 3. Du bist am schönsten gebildet unter den Menschenkindern,
Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen:
darum hat dich gesegnet Gott ewiglich.
4. Gürte Dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deine Majestät und Deine Herrlichkeit.
5. Und mit Deiner Majestät fahr' durchdringend einher
zu Gunsten der Wahrheit und Gerechtigkeitsknickung,
und es lehre Dich furchtbare Thaten Deine Rechte.
6. Deine Pfeile sind scharf —
Völker werden unter Dich fallen —
ins Herz der Feinde des Königs.
7. Dein Thron, o Gott, ist immer und ewig,

יָפְיָפִיתָ] ist nicht eine Form, deren zwei erste Stammbuchstaben verdoppelt wären, was ganz ohne Beispiel ist, sondern es sind hier, wie immer, die zwei letzten verdoppelt. יְפִי ist das einfache Verbum = »schön sein«, daraus ist gebildet ein Peálál יְפֵיפֶה = »sehr schön sein«. Von diesem also zum Quinqueliterum gewordenen Verbum haben wir im Text ein unregelmässig gebildetes Passiv, analog dem הוּצַק: »du bist sehr schön gebildet«. Solches Peálál, wie wir hier haben, dient zur malerischen Steigerung des Begriffes Schön-sein, nicht etwa zur Schwächung und Verkleinerung: wie A. Esra, Hupfeld und Gesenius behaupten. Man vergisst aber z. B. חֳמַרְמַר, was nur ein sehr schmerzliches Bewegt-sein bedeuten kann in Hiob 16, 16. Man übersieht יְפֵה־פִיָּה in Jer. 46, 20, wodurch Aegypten, welches den Apis verehrt, als eine sehr schöne Kuh bezeichnet werden soll. Desgleichen müssen wir den Genannten לַחְפֹּר פֵּרוֹת »Maulwürfe« (Jes. 2, 20) entgegenhalten, welche doch offenbar ihren Namen nur vom vielen, unaufhörlichen Graben bekommen haben. Gegen A. Esra's Autorität (z. d. V.), von der wir in unserem Verse abweichen, stellen wir Kimchi auf, der die Steigerung in diesen Worten zugiebt. Vor Allem ist aber die nüchterne Correktur Gesenius' und Hupfeld's, welche יָפִיתָ lesen, zurückzuweisen (vergl. für die ganze Form Ew. 131 g).

הוּצַק חֵן וגו] Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen. Da sich diese letztere Eigenschaft des Königs

ein gerades Scepter ist das Scepter Deines Reiches.

8. Du liebst Gerechtigkeit und hassest Ungerechtigkeit,
darum hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt
mit Freudenöl vor Deinen Genossen.

9. Myrrh', und Aloë, Kassia sind alle Deine Kleider,
aus Elfenbeinkisten haben Armenier Dich erfreut.

10. Königstöchter sind angethan mit Deinen Schmucksachen;
es steht die Gemahlin Dir zur Rechten in Ophirgold.

nur durch eine Selbstthätigkeit der bewunderten Person äussern kann, so sieht sich der S. in seiner objektiven Beschreibung der Schönheit unterbrochen. Anknüpfend an die Aeusserung dieser Anmuth und Freundlichkeit, lässt er uns den Segen Gottes, der dem Könige zu Theil wird, betrachten als ein Zugeständniss Gottes, welches Gott — durch jene *φιλανθρωπία* und *χρηστότης* bewogen — ihm ertheilt habe. Erst auf diesem Wege wird uns das עַל־כֵּן deutlich. Huld kann ausgegossen werden wie auch Gebete nach Anschauung der Hebräer (vergl. Jes. 26, 16).

עַל־כֵּן] Weil deine Lippen so von gnädigen, lieblichen Worten überfliessen, darum hat dich Gott gesegnet ewiglich. Mit Recht verwerfen Hupfeld und Delitzsch jede Umkehrung des Sachverhaltes: als ob erst in Folge dieses Segens Gottes der König so schön sei; עַל־כֵּן ist immer darum, deshalb, und ebensowenig wie לָכֵן aus seiner gesicherten Bedeutung zu vertreiben.

Die hier ausgesagte Ewigkeit des Segens ist wie in Ps. 21, 7 ein messianisches Element. Solcher Segen, als ein ewiger und dazu derartigen Personen (wie hier Salomo, dem Repräsentanten des Messias) ertheilt, ist immer in Beziehung zu setzen zum Segen Abraham's. DieserSegen lag Israël beständig im Gedächtniss sowohl in Bezug auf es selbst, als auch in Bezug auf die Heiden. Wie dieser Segen über alle Völker des Erdbodens zur Realisirung komme — das lag Israël und den heiligen Sängern fort und fort am Herzen. Auch V. 18 macht auf den lobpreisenden Hinblick aller Völker, der dem Salomo zu Theil werden sollte, aufmerksam. Dieser König geht aber alle Völker der Erde an, denn an Ihm haftet jetzt der Segen, der einst an Abraham und seinen Samen geknüpft war. Melanchthon schon deutet die Zurückbeziehung unseres Segens hier auf den Segen Abraham's treffend an. Wir bemerken hier gleich am Eingang

des Psalmes, wie heiter und mit welch hellen, fröhlichen Farben dieser Repräsentant des Messias dargestellt wird. Wie ganz anders war dies in den früheren Psalmen. David hatte keine Gestalt noch Schönheit, kein Ansehn: sondern verachtet, verlassen und wie Einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, erschien er. Und so sollte es sein: David repräsentirte mehr die Zeit der Niedrigkeit und der Leiden — wohingegen Salomo die Zeit der Erfüllung und der Herrlichkeit darnach Israël's staunenden Augen lebendig darstellte. Mit äusserem Glanze wetteiferte die innere Weisheit, und die allseitige Anerkennung von Seiten der umherwohnenden Heiden verdeckte die Scheu und Furcht, die sie empfanden Angesichts der Herrlichkeitsentfaltung, der Erfüllungsgestalt des vorbildlichen Reiches Gottes. Alles gipfelt in Salomo, was Israël erwartete und nur allzuschnell vergass das Volk, dass doch aller Glanz nur Hülle eines himmlischen Kernes, eines höheren Gutes war.

V. 4. Dem Kriegsmanne David liegt es nahe, das geistige und geistliche Erobern seines grossen Friedenskönigs dennoch in kriegerischen Farben darzustellen. Jedoch schon die in V. 5 angegebene Tendenz, der Zweck dieser Kriegsführung zeigt, dass nur von Eroberungen auf dem Gebiete des Geistes hier die Rede ist. Ferner ergiebt sich die rein geistige Art dieser Kriegsführung aus dem sofortigen Ueberspringen von חֶרֶב Schwert zur messianischen Majestät und Herrlicheit. Denn das bedeuten ja diese zwei Wörter הוֹד וְהָדָר, welche sonst nur Gotte und dem Messianischen Könige beigelegt werden (s. S. 159 u. zu Ps. 8, 6). Also seine Majestät und Herrlichkeit soll dieser König als sein Schwert um sich gürten, in eminent geistigem Rüstzeuge soll er sich zeigen. Auch in Frieden, Gerechtigkeit und Heil kann man sich kleiden (Ps. 132, 9), mit Wahrheit an den Lenden umgürtet sein, angezogen sein mit dem Panzer der Gerechtigkeit nach

der Hebräer Anschauung (z. B. Eph. 6, 14). Wie gut passt dies doch auf Salomo, bei dem das Schwert in der Scheide blieb, aber dessen königliche Majestät weit hinaus zu den Völkern drang mittelst des grossartigen Weltverkehrs. Es kamen ja Jahr für Jahr Edle und Fürsten an Salomo's Hof: und durch dieser Edlen Lippen ward die Wahrheit und Gerechtigkeit, wie Salomo sie lehrte und als sein Princip vertheidigte, in alle damals gebildeten Länder verbreitet. Ewald in der Gesch. Israël's III, 1, S. 90—93 stellt diese Wallfahrten zu Salomo gerade der Fürsten und Edlen am meisten trefflich dar.

V. 5. Ein Siegeszug wird den Ideen Salomo's zugeschrieben — wir stehen ja in der Zeit, wo sich der Messias in Herrlichkeit seinem Volke mittelst Salomo's erwies.

וַהֲדָרְךָ] knüpft mit vieler Eleganz und nach Weise der sog. Stufenpss. (z. B. 121, 2), wie Maurer bemerkt, an הוֹדְ וְהָדָר an, kettengliedartig den Gedanken weiter leitend. Diese Art der Anknüpfung ist auch arabischen Dichtern nicht fremd: vergl. die Moallakath des Imru 'l Keis V. 13; Sure 40, 38; Hamasa ed. Freitag S. 10.[7]) Der Sinn ist: was Deine Majestät betrifft, so fahre durchgreifend einher. Das Wort, von dem als Ganzem Etwas ausgesagt werden soll, steht im absoluten Casus voraus, wie Ps. 46, 5; Ps. 140, 10 und wie gleich unten in V. 13 וּבַת־צֹר.

צְלַח] mit רְכַב eng zusammengehörig; es steht voran, wegen der logischen Aufeinanderfolge, obgleich es nur die Nebenbestimmung enthält. Logisch geht ja das Durch-

[7]) Mithin ist diese Eigenthümlichkeit nicht den Pss. 120—134 so ausschliesslich eigenthümlich, dass sie einen eigenen Stufenrythmus constituirte, welcher den Liedern sogar ihren überschriftlichen Namen שִׁיר הַמַּעֲלוֹת erworben hätte (Gesen. d. W. Delitzsch). Es sind vielmehr wohl Pilgerlieder, gesungen beim Hinaufzug zur heil. Stadt an den drei hohen Festen.

dringen vorauf, dem dann das ungestörte Einherfahren nachfolgt. צְלַח ist mit Fleischer bei Del. zu unserer Stelle mit »durchdringen« (eigentl. »gerade fort gehen«) zu übersetzen nach dem Arabischen; also durchdringend fahre einher (zu vergl. für diese Bedeutung von צלח ist auch Jerem. 22, 30: s. Hitzig z. d. St.).

עַל־דְּבַר־אֱמֶת וגו] Er soll einherfahren eigentl. in Sachen der Wahrheit, zu Gunsten, wegen der Wahrheit.

עַנְוָה־צֶדֶק] wir erwarten hier den st. constr. עַנְוַת. Nun ist aber ein Mittelding zwischen st. constr. u. absol. im Text vorhanden, dessen mittlerer Vocal verkürzt ist, nämlich עַנְוָה st. עֲנָוָה oder עַנְוַת: eine Mittelform, die mittelst Makkeph eng an צֶדֶק angelehnt ist. Es ist dies freilich eine ungewöhnliche Verbindung, durch die jedoch ein sonst ungewöhnliches nomen compositum nahezu gebildet worden ist (so Stier, Hitz., Hupf., Del.). Gerechtigkeitsknickung, Gerechtigkeits-beugung können wir übersetzen. Also Wahrheit soll das Einherfahren seiner Majestät zu Wege bringen und der geknickten Gerechtigkeit aufhelfen. Solche Motive des Kriegszugs beweisen, dass dieser Krieg zu Salomo passte; und wird man also nicht das Kriegerische hier gegen Salomo's Auftreten im Psalme geltend machen dürfen.

תוֹרְךָ] Jussiv von יָרָה: was du nicht erwartetest, worüber du selbst erstaunst, solches wird deine Rechte thun.

V. 6. חִצֶּיךָ] Deine Pfeile sind geschärfte, scharfe. Gemäss dem Vorigen dürfen wir hier an Worte denken, wie auch Kohel. 12, 11 sagt: die Worte der Weisen sind wie Stacheln, und auch Nägeln werden die Sprüche der Weisen daselbst verglichen. So sind auch Jes. 11, 4 die richterlichen Aussprüche, die aus dem Munde des Messias gehen, als ein Stock dargestellt; Jes. 49, 2 wird des Messias Mund zum scharfen Schwert gemacht; und das Wort Gottes ist ein schwerer Hammer (Jer. 23, 29), ja ein zwei-

schneidiges Schwert (Hebr. 4, 12). Demnach können hier Pfeile auch Worte vorstellen: da dieselben ja auch wie ein Pfeil Einem ins Herz dringen nach gemeinmenschlicher Vorstellung. Die Worte haben eine solche Wirkung, dass die Nationen niedergestreckt unter des Königs Füsse zu liegen kommen; worin die Herrschaft (das רָדָה u. כָּבַשׁ) über diese Nationen ausgesagt liegt. Sehr bequem wäre es, יִפְּלוּ zum letzten Gliede des Verses zu ziehen; sie (die so scharfen Pfeile) werden den Feinden des Königs ins Herz treffen. Dies ist jedoch gegen die Accente, und der zwischeneingeschobene Satz עַמִּים תַּחְתֶּיךָ wäre auch zu kahl und abrupt.

Deshalb fassen wir den Vers besser in der Weise, dass der Sänger der Pfeile Wirkung erst im Ganzen wahrnimmt: Völker fallen überwältigt hin. Dann erst, bei näherer Besichtigung, entdeckt er, dass die Pfeile den Feinden des Königs tödtlich gewesen, ihnen mitten ins Herz gegangen, während andere nachgiebigere Nationen leichteren Kaufs davonkommen und nur unterworfen werden. Zu Salomo's Zeit kam eine solche Gesammtwirkung seiner königlichen Majestät freilich nur sehr vorläufig und andeutungsweise zu Stande. Die Bewunderung und Anerkennung z. B. von Seiten der sabäischen Königin war nur ein Angeld und Vorbild derjenigen Hörigkeit der Völker, die dem Messias völlig einst zu Theil werden sollte, wie sie ihm in Salomo nur stückweise zu Theil ward.

V. 7. Dieser Vers kann sich nach dem ganzen Zusammenhang nur an den König richten. Nicht Jehova kann hier mit Elohim angeredet sein, denn V. 8 wird ja (wie schon V. 3) durch עַל־כֵּן die Belohnung eingeführt, die auf Jehova garnicht passen würde. Uebrigens wurde ja auch V. 4 schon der König vocativisch »Held« angeredet.

כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים] LXX und Hebräerbrief übersetzen: *ὁ θρόνος σου, ὁ θεός*; und gleichwie jene übersetzen

der Syr., Chald., der Araber, Aquila, Hieronymus. Auch wir übersetzen, wie es der einfachste Wortverstand zwingend fordert: Dein Thron, o Gott. — Um nun der Anerkennung zu entgehen, dass hier Salomo, als den Messias repräsentirend, Gott genannt werde (gleichwie Ps. 110, 5) übersetzen viele: Dein Gottesthron (Hupfeld). Es soll dann stehen wie Lev. 6, 3 מִדּוֹ בַד »sein leinerner Mantel«, und Ps. 71, 7 מַחֲסִי עֹז »meine feste Zuflucht«, und darnach hier »Dein göttlicher Thron«. Dagegen bemerken wir: es benützt der Hebräer sein Elohim nicht zu einer adjektivischen Bestimmung. Er springt (abgesehen von der späteren rabbin.-philos. Terminologie) nicht so leicht mit dem Worte Gott und göttlich um wie wir und die Indogermanen überhaupt. Um göttlich im Sinne von erhaben auszudrücken, benutzt er gewiss nicht das Substantiv Elohim und noch dazu in einer an sich schon bei den anderen Beispielen sehr auffälligen Fassung. Dass »Dein Gottesthron« nun gar zu umschrieben sei: »Dein von Gott verliehener und beschützter Thron« ist eine Eintragung Hupfeld's, welche durch die von ihm beigebrachten Stellen nicht geschützt wird. Uebrigens kennt die Schrift (z. B. 1. Chron. 29, 23) auch nur einen כִּסֵּא י׳, einen Thron Jehova's, auf Erden.

Andere vergleichen zu der Phrase »Dein Thron ist Gott« die Phrase »seine (des Altars) Wände sind Holz« (Ezech. 41, 22) und Cantic. 1, 5 »deine Augen sind Tauben«. Aber da Gott weder die Substanz des Thrones ist, wie das Holz die Substanz der Wände ist, und da der Thron auch nicht wie ein Gott uns erscheinen kann, und er kein Bild Gottes ist, wie etwa treue Augen als Ganzes betrachtet uns als Tauben erscheinen können: so muss auch dies als verunglückt bezeichnet werden.

Endlich die elliptische Erklärungsweise ist bei einem Nomen, welches von dem neben ihm stehenden durch

ein Suffix getrennt wird, beispiellos. Und auch sonst legt sich diese elliptische Erklärungsweise die Phrase nur zurecht, dass sie den Lesern klarer wird. Man ergänzt nämlich bei dieser Erklärungsweise aus כִּסְאֲךָ ein neues כִּסֵּא: »Dein Thron, ein Thron Gottes« (so A. Esra, Ew.). Aber diese elliptische Erklärungsweise ist überhaupt nur eine grammatische Erleichterung, um Begriffe auseinanderzulegen, die der Hebräer viel unmittelbarer und mehr nach Weise der Apposition dachte. Hitzig zu Prov. 7, 27 und Delitzsch verwerfen diese Erklärungsweise. Hier kann mithin von ihr keine Abhülfe erwartet werden.

Bleiben wir vielmehr mit Hengstenberg, Delitzsch und der gesammten exegetischen Tradition bei: Dein Thron, o Gott. Und Niemand würde daran denken, anders zu übersetzen, wenn nicht die Gefahr vorhanden wäre, die Gottheit des Messias hier anerkennen zu müssen. Aber fürwahr, auch hier gilt: incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin. Und noch dazu eine eingebildete Charybdis, zumal wenn sie deshalb vermieden wird, weil die göttliche Natur des Messias eine ganz unerhörte Vorstellung sei im A. T. (so Hupfeld). Jedoch genügt gegen solche kühne Behauptung allein die Verweisung auf Jes. 9, 5: El gibbor und Jer. 23, 6, wonach man den Spross David's »Jehova, unsere Gerechtigkeit« nennen würde (s. Hitzig zu beiden Stellen).

Und diese Anrede des Königs mit Gott ist auch völlig sachgemäss. Schon die Richter heissen Elohim und auch die Engel (z. B. Ps. 97, 7). Aber freilich steht da stets der Plural und nie wird der einzelne Richter und der gewöhnliche Engel mit dem Namen Elohim angeredet. Und überdies ist die vocativische Anrede, als an einen Einzelnen gerichtet, dieser unserer messianischen Stelle allein eigenthümlich, und ein starker Beweis für die göttliche Natur des in Salomo angeredeten Messias. Die Juden hielten bekanntlich nach Joh. 10, 36 dies eben für eine Blasphe-

mie Jesu, dass er von sich dem Einzelnen sagte: Er sei eins mit dem Vater, d. i. Er sei Gotte gleich. Und gewiss unerträglich wäre dieser Vocativ für ein jüdisches Ohr gewesen (u. der Chald. übers. sogar Jehova in V. 7), wenn nicht von dem Messias die Rede gewesen, für welchen Salomo nur den Rahmen abgab.

שֵׁבֶט מִישֹׁר] das Scepter der Könige, welches zu den Insignien der königlichen Herrschaft gehört, war ein gerades. Von dieser in die Augen fallenden Eigenschaft nimmt der Sänger Veranlassung, die innere Geradheit, die Gerechtigkeit dem Scepter, mit dem dieser König richte, zuzuschreiben. In Persien war an Bewegungen des Scepters eine Allen bekannte Symbolik geknüpft. Der Esther reckte der König das güldene Scepter in seiner Hand als Gnadenbeweis entgegen (Esth. 5, 2); gewiss war auch in Israël wie im Homer mehr ans Scepter geknüpft, als bei uns; es galt eben als Zeichen königlicher Machtübung (s. Gen. 49, 10).

V. 8. Du hast geliebt Gerechtigkeit] Dieses Lob der Gerechtigkeit erkennt selbst Hupfeld als eine Eigenthümlichkeit der idealen Schilderungen des mess. Reiches an: z. B. Ps. 72, 2 ff. V. 12 ff.; Jes. 9, 6; 11, 3 ff. Zu צֶדֶק ist das, was der König hasst, רֶשַׁע, das gerade Gegentheil, denn רֶשַׁע besagt ein unruhiges, aufgeregtes Wesen, welches somit von dem geraden Wege (צֶדֶק) und einer geraden Handlungsweise abzuweichen geneigt ist. — Elohim ist hier wie V. 7 wohl am Besten mit dem Hebräerbrief als Vocativ zu übers. »Gott, dein Gott«, statt »Jehova, dein Gott«, kommt in unserem Psalme nicht vor; V. 3 stand bloss Elohim. Auch hier ist Grund der Salbung von Seiten Gottes die Tugend des Königs (wie V. 3).

שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן] wie Jes. 61, 3. Oel diente ja zur Erheiterung und zur Erfrischung im heissen Morgenlande (s. Ps. 104, 15), man vergl. auch den Namen des Oels יִצְהָר von

צָהַר = leuchten, hell sein. Dies wird ihm als dem Bräutigam zu Theil, denn auch V. 9 beschäftigt sich mit seiner äusseren Ausrüstung. Und zwar wird ihm Oel zu Theil mehr als seinen Genossen, unter denen wir wohl billig seine königlichen Brüder zunächst verstehen mögen: besonders Adonia (vergl. 2. Sam. 5, 14—16).

Dieses Gesalbtsein, mehr als seine Genossen, passt auch trefflich auf den Messias. Denn Oel ist ja im A. T. Symbol des heil. Geistes, wie auch Winer im R. W., Art. Oel, u. Bähr, Symb. II, 171 bemerken. So wird Jes. 11, 2; 61, 1 dem Messias ein Gesalbtsein mit heiligem Geiste zugeschrieben und Apostelgesch. 10, 38 wird deutlich gesagt, dass Jesus von Gott mit dem heiligen Geiste gesalbt sei. Nun dürfen wir füglich an Joh. 3, 34 denken: dass Gott Jesu den Geist ohne Maass gebe. Sonach erscheint der Messias schon hier in Salomo als ein mit der Salbung des heil. Geistes vor Allen ausgezeichneter.

V. 9. Die Schilderung hält sich auch im Folgenden streng innerhalb der Vorgänge, welche eine Hochzeit im Morgenlande dem Sänger an die Hand reichte.

Myrrhen, Aloë und Kezia sind seine Kleider, sie sind gleichsam dazu geworden. Dies hat hier Sinn, wenn gleich es etwas hyperbolisch ist; aber oben wäre »Dein Thron ist ganz Gott«, selbst wenn wir Hyperbeln verzeihen wollten, Unsinn. Unsere Stelle lautet wie im Hohenliede 1, 5: Deine Augen sind Tauben. Diese Gewohnheit, sich in wohlriechende Gewänder zu kleiden, wird auch sonst in arabischen Erzählungen vom Bräutigam berichtet.

קְצִיעוֹת] Kassia ist asyndetisch mit den zwei ersten Arten des Parfüms verbunden. Nach Ew. S. 735 kann bei längerer Aufzählung des Gleichartigen das ו beim dritten Worte ausgelassen werden (z. B. Deut. 29, 22). Von diesen drei Salbstoffen ist אֲהָלוֹת gewiss rein indischen Ursprungs und ist aus dem Sanskrit zu erklären (s. Gilde-

meister, script. Arab. super Ind. S. 63 ff.). Myrrhe und Kassia wachsen auch in Arabien. Aloë aber konnte nur aus Indien kommen und mochte damals zu David's Zeit wohl noch zu Lande nach Palästina eingeführt werden. Dann geschah dies durch Armenier, deren Geschichte uralt und deren Handelsgeist berühmt ist, und die damals schon sehr wohl mit Israël in Berührung gekommen sein können. Wir schliessen dies aus armenischen Wörtern, wie סָגוּר im Davidischen Ps. 35, 3, אֱגוֹז im Canticum 6, 11, ferner ist auch אֶשְׁפָּר hieherzuziehen, welches in der Geschichte David's (2. Sam. 6, 19) vorkommt und nach Hitzig zu Ezech. 27, 15 von dem Armen. *aspar* (= Thaler) zu erklären ist. Unter Minni verstand nach dem Vorgang des Chald. zuerst Michaelis Armenier (vergl. Jer. 51, 27). Und diese waren ja den Hebräern schon seit Mose's Zeiten bekannt, indem Gen. 10, 3 in der Völkertafel Togarma erwähnt wird, unter welchem Volke Phrygier und Armenier zu verstehen sind (vergl. Knobel, Völkertafel S. 54).

שִׂמְּחוּךָ] ist dann auf מִנִּי zu beziehen, welcher Volksname als Collektivum mit dem Plural construirt werden kann. Gleicherweise kommt auch עָם und גּוֹי in Jos. 4, 1 und 10 mit dem Plural verbunden vor.

Schwierig ist noch מִן הֵיכְלֵי שֵׁן] zunächst sollte man es »elfenbeinerne Paläste« übersetzen. Dann wäre an Indien's mit Elfenbein ausgelegte Zimmer zu denken. Aus ihnen hätten die Armenier Kostbarkeiten geholt und sie Salomo dargebracht. Doch, weil dies sehr unwahrscheinlich ist, so muss man mehr dem Etymon Rechnung tragen, welches auf etwas Umfassendes hindeutet: ה' von יָכֹל = כּוּל. Und wenn wir nun bedenken, wie selbst die Riechfläschchen der Frauen zu Jerusalem (Jes. 3, 20) בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ genannt werden, und die Behältnisse, in welchen die Tragstangen oder Ringe ruhen בָּתִּים heissen (Exod. 25, 27; 26, 29): so dürften auch die Koffer und Kisten, in denen die armenischen Zwischenhänd-

ler ihre an Salomo zu verkaufenden Kostbarkeiten brachten, הֵיכָלוֹת genannt sein. Kimchi, Vatablus, Clarius u. Calmet verstehen הֵיכָל in dieser Weise. Der LXX Uebers. *βάρις* scheint ein Provincialismus zu sein, dessen Verständniss verloren gegangen ist: die Bedeutung eines umfassenden Behälters dürfte dem Worte *βάρις* aber nicht fremd sein (vergl. Herod. II c. 96 über die ägyptische *βάρις*). Andere Exegeten divergiren nun stark von unserer Uebersetzung. Hengstenberg übersetzt: »aus Elfenbeinpalästen, daraus entzückt man Dich«, wo also מִנִּי eine Wiederholung des מִן vor הֵיכְלֵי wäre. Er hat für sich alle alten Uebersetzungen und alte Ausleger (z. B. A. Esra). Aber dies scheint allzu hart, und ist ganz ohne Analogie; handgreiflich unstatthaft nennt es Hupfeld. Andere nehmen מִנִּי wie Ps. 150, 4 מִנִּים: Saitenspiel erfreut Dich aus elfenbeinernen Palästen. Aber diese bestanden eben auf Zion nicht, und zumal nicht in der Mehrzahl, wie sonst etwa ein grosser Palast aus einem Complex von Palästen besteht (so z. B. in Indien). Ueberdies muss man sich das Saitenspiel im Gefolge des Königs, aber nicht aus elfenbeinernen Palästen dem Könige entgegenschallend vorstellen. Hengstenberg freilich stellt sich unter dieser Mehrzahl von Palästen die vielen Wohnungen der Königstöchter (V. 10) vor. Aus diesen verschiedenen Palästen habe der König sie heimgeholt. Aber es ist von einer Heimführung mehrerer Königstöchter zur Ehe nirgends die Rede (V. 10 wird uns gleich näher die Grundlosigkeit solcher Vermuthung zeigen). Hengstenberg sieht in dieser Heimführung mehrerer Frauen zugleich freilich ein über die gemeine Wirklichkeit hinausgehendes messianisches Element. Aber die Psalmisten und Propheten gehen überall von der Wirklichkeit aus, denn ihre Absicht ist, schnell und leicht verständlich zu werden. Und vor Allem wenden sie nicht den ungesetzlichen Zug der Vielweiberei an,

um etwas Geistliches oder Messianisches damit zu illustriren: der Zweck heiligt bei ihnen nicht die Mittel. Mit diesem 9. Verse ist nun gesagt, wie die Schätze der Welt dem Salomo und dem Messias gehören. So heisst es in Jes. 23, 18 von Tyrus: Ihr Erwerb und Buhlerlohn wird geheiligt dem Jehova; er wird nicht aufgehäuft und aufgespart; sondern den vor Jehova Wohnenden wird ihr (Tyrus') Erwerb gehören, zur Nahrung in Fülle und zu prächtigem Gewand (vergl. Apoc. 21, 24). Auch an den beiden letzteren Orten ist die Zeit des Messias gemeint, wie auch Jes. 60, 11: dass man zu Dir bringe die Schätze der Heiden, und Jes. 61, 6: die Schätze der Heiden werdet Ihr geniessen.

V. 10. Noch immer ist der Psalmist mit dem König an dessen Hochzeitstage beschäftigt. Er vergegenwärtigt sich das Hochzeitsgefolge und die Gemahlin selbst.

בְּנוֹת·מְלָכִים] heisst das königliche Gefolge. Dass Bräutigam und Braut von solchem Gefolge im Morgenlande umgeben waren, lernen wir auch aus Matth. 25, 1 ff. Die Näherbestimmung, dass es Königstöchter gewesen, führt uns auf die hohe Geburt der Braut Salomo's selber. Es scheinen theils Aegypten huldigende, theils unter einem Pharao geeinigte Fürsten gewesen zu sein, die dazu ihre Töchter nach Jerusalem sandten, theils mögen es auch Töchter der Salomo befreundeten und unterthänigen Könige der Nachbarländer gewesen sein. Immerhin müssen wir bedenken, dass David redet und im Gefolge des königlichen Brautzuges freilich noch etwas mehr und Höheres sieht, als bloss seines Sohnes Verherrlichung. Dieses Gefolge, zunächst freilich der naheliegenden Wirklichkeit entnommen, war ihm gewiss ein Sinnbild und Vorbild dafür, dass Könige dereinst sich dem Brautzuge des Messias anschliessen und denselben durch ihre Theilnahme verherrlichen würden. Es besagt dieses königliche Ge-

folge, wenn wir auf die Zeit der Erfüllung sehen, dasselbe, was Jes. 49, 22. 23 ausgesagt wird. Dort heisst es: »So spricht der Herr Jehova: ich erhebe meine Hand zu den Völkern, und für die Heiden erricht' ich mein Panier: dass sie Deine (Israël's) Söhne bringen im Busen, und Deine Töchter auf dem Arme getragen werden. Könige werden Deine Wärter sein, und ihre Fürstinnen Deine Säugammen. Mit dem Antlitz werden sie sich vor Dir zur Erde niederwerfen und den Staub Deiner Füsse lecken; so wirst Du erfahren, dass ich Jehova, dass nicht zu Schanden wird wer auf mich harrt!« Ferner ist Jes. 60, 10 zu vergleichen: Und es bauen die Fremdlinge Deine Mauern und ihre Könige dienen Dir; V. 12: Denn das Volk und das Königreich, die Dir nicht dienen wollen, gehen unter; V. 14: Und es kommen zu Dir gebückt die Söhne Deiner Quäler; V. 16: Saugen wirst Du die Milch der Völker, an der Brust von Königen saugen (vergl. Jes. 61, 5). Dies geht auf Israël im Exsil, und in ihm auf die Erlösung der Menschen aus dem Exsil: auf die Erkaufung einer Kirche aus der Welt, welche Kirche hier vorerst unter dem Bilde der königlichen Braut dargestellt wird. Aber wie wir sehen, auch auf sie passt die königliche Begleitung; auch sie wird (wenn wir die Erfüllung ansehen), auf ihrem Hochzeitswege hier auf Erden begleitet, getragen und gestützt von Königen und Fürsten nach den Verheissungen des Jesaia und gemäss der Darstellung unseres Psalmes.

Diese Königstöchter gehen im Schmucke Salomo's einher.

בְּיִקְּרוֹתֶךָ] von יְקָרוֹת, welches ein Plur. fem. ist, wie יְדִידֹת; נְכֹחוֹת; צְחוֹת; חֲמֻדוֹת, und in dieser Form einen Abstraktbegriff wiedergiebt: köstliche Dinge, Kostbarkeiten (vergl. Sach. 14, 6). Das ב hat hier, wie aus dem zweiten Hemistich בְּכֶתֶם אוֹפִיר sonnenklar wird, den Sinn des

Bekleidetseins mit Etwas. Aehnlich Luther und Herder: »in Deinem Schmuck«; und schon vor ihnen sind auf der gleichen Fährte gewesen LXX und Vulg. Salomo setzt also seinen Ruhm darein, diese Königstöchter (die Repräsentanten ihrer Väter und Völker) mit seines Hauses Kostbarkeiten zu schmücken. [8])

Diese Darreichung eines Schmuckes von Seiten Salomo's dürfte übrigens ganz nach der Sitte des Morgenlandes sein. Wir können hier an Jehu (2. Kön. 10, 22) erinnern, der jedem Baalsdiener ein Festkleid geben liess aus dem Vorrath des königlichen Palastes. Eine analoge Sitte ist, dass die Könige den vor ihnen Erscheinenden prächtige Kaftan's schenken (s. Harmar Beobacht. II, S. 117. Rosenm. Morgenl. V. S. 75). Schultz in den Leitungen des Höchsten IV. S. 217—218 erläutert mehrere Schriftstellen aus der Sitte, den Hochzeitsgästen Kleider anzubieten, bevor sie in den Hochzeitssaal eintraten. Er erläutert sich aus dieser (vielleicht) obligatorisch gewordenen Gewohnheit, wonach man in des Hochzeitsgebers Gewändern zu erscheinen hatte, auch die barsche Frage in Matth. 22, 12: wie bist Du hereingekommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an? — worauf dann der Gast in die äusserste Finsterniss geworfen ward.

Ritter d'Arvieux in seiner »voyage fait — — dans la Palestine, vers le grand Emir, chef des princes Arabes du desert etc. Paris 1717« meldet im 2. Capitel, welches den grossen Emir selber beschreibt, die gleiche Eigenthümlichkeit, dass er fremde Gesandte mit Geschenken an Kleidern überhäufte. (Vergl. auch D. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des N. Bundes § XXII, S. 138. 144).

Die Form בִּיקְּרוֹתֶיךָ ist nach der Punktation des ben

[8]) Wenn wir die Erfüllung ansehen, so können wir sagen, die Fürsten haben ihren Vortheil davon gehabt, dass sie die christliche Kirche duldeten und förderten.

Naftali, welche sonst derjenigen des ben Ascher weichen musste. Durch das Dagesch im ק ist dieser Consonant mobile gemacht und ruht nunmehr nicht seine ganze Last auf der schon hinlänglich vollen ersten Silbe (Ew. 92c, Ges. 20, 2b). — Verschieden von unserer Auffassung, dass das Gefolge in Salomo's Schmuck einhergehe, ist nun die Auslegung der meisten Neueren. Diese übersetzen »Königstöchter sind unter Deinen Geliebten, oder Herrlichen.« Die letztere Bedeutung »Herrliche« ist mit Recht als die einzig mögliche von Hengstenberg angesehen. Aber von ihr aus ist der Weg, um zur Bedeutung »herrliche Frauen« zu kommen, völlig abgeschnitten. Es lässt sich nämlich wohl einsehen, dass Sacharja 14, 6 die Gestirne herrlich und kostbar nennt, aber Bräute und überhaupt Frauen pflegt man doch nicht nach den sie umgebenden kostbaren Stoffen zu schätzen, und noch weniger nach dem ihnen eignenden herrlichen Schmuck zu benennen. Ausser jener Stelle des Sach. wird sonst im A. T. überall bei יָקָר und יְקָרוֹת das gemeinte Subjekt ausdrücklich hinzugefügt. Und wie unpassend wäre es auch, aus einem reichen Harem dem König noch ein Lob zu machen, und aus diesem abusus Farben zur Einkleidung messianischer Wahrheiten zu entnehmen und zwar in einem für den Gemeindegesang bestimmten Liede. Wenn solche Auslegung vom Text uns abgenöthigt würde, so wollen wir mit Hitzig lieber sagen: dass es als Ausnahme anzusehen sei, dass ein solches weltliches Lied in unsere Sammlung verschlagen worden. Lieber würden wir es dann gar nicht in unserer Psalmsammlung sehen.

Nunmehr wendet der Sänger sich an die Königin selbst, die zur Rechten Salomo's steht. Dies war der Ehrenplatz; sonst sitzen die Statthalter und Söhne der Könige zur Rechten (s. zu Ps. 110, 1).

נִצְּבָה] ist Piel: »sie steht«.

שֵׁגָל] kommt noch Dan. 5, 2 ff.; Neh. 2, 6 vor und ist immer die Gemahlin ersten Ranges, die Königin. Es ist ein etwas derber Ausdruck für unser Ohr gemäss der Etymologie, und etwa s. v. a. Bettgenossin. Die Masorethen setzen statt שֵׁגָל überall das Verb. שָׁכַב (z. B. Jes. 13, 16). Der Orientale nennt eben alles nach der Wahrheit; er ist nicht prude.

בְּכֶתֶם אוֹפִיר] Gold, das aus Ophir kommt, interpretirt schon Raschi gut. Ophir ist eine Gegend in Indien, wohin uns schon oben Aloë wies. Besonders seit Salomo's Seehandel ward dieses Gold in Palästina einheimisch. Aber auch David konnte es durch Hiram und etwa die oben genannten armenischen Zwischenhändler kennen. In Ophirgold ist natürlich s. v. a. in mit Orphirgold durchwirkten Kleidern.

Wir müssen von nun an vor Allem die Situationen, welche der Sänger vor seinem Geistesauge hat, genau auseinander halten. Bis jetzt standen König und Königin als Neuvermählte zusammen, etwa um sich dem Volke zu zeigen: und zwar redete der S. bis jetzt nur den König an. Nun aber von V. 11 an müssen wir uns denken, dass der König die Braut, wie es im Morgenlande Sitte war, zurücklässt bei ihrem Gefolge und sich von seinem männlichen Gefolge nach dem Brautgemach führen lässt. So ist es noch heutzutage bei den Wüsten-Arabern (vergl. d'Arvieux, Reise nach dem grossen Emir, Cap. XVIII). Die neuvermählte Schegal bleibt demnach allein, um später dem König ins Brautgemach nachgebracht zu werden (s. Gen. 29, 23). In V. 15 heisst es: sie wird gebracht zum König, und in unserem Verse stand sie noch zu seiner Rechten. Nun nähert sich ihr im Geiste mit väterlicher Ermahnung David, des Salomo königlicher Vater, und redet sie ermahnend an.

V. 11—15: Worte des Psalmisten an die zurückgebliebene Braut.[9])

בת] so kann David sie anreden, denn Er ist ihr Schwiegervater. In dem Munde eines jeden Anderen wäre dies eine unpassende Vertraulichkeit und durch keine Analogie zu entschuldigen.

ראי] *consider* nach der englischen Uebersetzung; beurtheile, erwäge (s. zu Ps. 40, 4). Zum Aufmerken fordert er sie auf in Bezug auf das, was er ihr zu sagen hat. Vergiss Dein Volk und Deines Vaters Haus! Diese Zumuthung fordert gebieterisch, dass eine Heidin angeredet sei; wäre diese Königin Israël zunächst und ausschliesslich: so müsste es Abraham's und seiner selbst vergessen sein sollen. Es ist vielmehr eine Heidin, die Tochter Pharao's, wie wir in der Einleitung an der Hand der geschichtlichen Ueberlieferung aufstellten. Ambrosius sagt zu Luc. 3: relinquit parentes ecclesia, quae de gentilibus populis congregata est. Also auch Ambr. erkennt die Neuvermählte hier als die aus den Heiden gesammelte Kirche an und giebt uns einen Wink betreffs der uralten Auffassung hinsichtlich dieser neuvermählten Königin. Nunmehr ist das Vergessen des Vaterhauses bei dieser heidnischen Königstochter auch be-

9) 11. Höre, Tochter, und erwäge es, und neige Dein Ohr;
und vergiss Dein Volk und Deines Vaters Haus:
12. So wird der König Verlangen tragen nach Deiner Schönheit,
denn er ist Dein Herr: und Du bete ihn an.
13. Und die Tochter Tyri — es werden Dir schmeicheln mit Gaben
die Reichsten des Volks.
14. Eitel Pracht ist die Königstochter inwendig,
von Goldwirkerei ist ihr Gewand.
15. In buntgewirkten Kleidern wird sie (festlich) geführt zum König —
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen, Dir (der Königin) zugebrachte.

sonders von religiöser Bedeutung. Sie stand gleich allen nachmaligen Heiden ab von ihrem früheren Cultus und trat ein in das Volk Gottes durch diese Heirath. Dass sie nämlich Proselytin geworden, sollte allein schon aus den Lobreden Gottes, die bald nach dieser Ehe an Salomo ergehen, über allen Zweifel erhaben sein. Die Neuvermählte steht wirklich ganz da wie die Heiden, deren Vorbild zu sein ja ihre Bestimmung war; auch sie ist ein von Natur wilder Oelbaum wider die Natur eingepfropft in den guten Oelbaum (Röm. 11, 24).

V. 12. וְיִתְאָו] Durch ו schliesst sich dieser Vers an die Imperativa des vorigen Verses an und bringt so das verkürzte Imperfectum (fut. apoc.) mit sich (wie Exod. 8, 4; vergl. Ges. § 128, 2a). Das ָ unter יִתְאָו kommt öfter vor; dies findet wohl wegen der wegfallenden Verdopplung im ו statt (Hupf.). Der Zusammenhang ist also: Vergiss Deines Vaters Haus und Religion, vergiss Deinen Volkszusammenhang: auf dass der König nach Deiner Schönheit Begehren trage. Das kann und darf er; denn er (der König) ist nun fortan Dein Herr — Du hast ihn anzubeten, Dich ihm unterwürfig zu bezeigen. Solche Bezeugung der Unterwürfigkeit liess z. B. Bathseba dem David zukommen (1. Kön. 1, 16) — also soll es auch hier die Königin machen.

אֲדֹנַיִךְ] mit dem Pluralsuffix; אֲדֹנִים kommt im Plural selten sonst von einer menschlichen Person vor, z. B. Gen. 24, 9; 42, 30. Und so sagt Sarah von Abraham (Gen. 18, 12) אֲדֹנִי im Singular. Wäre es mithin ein gewöhnliches Eheverhältniss — so wäre der Singular richtiger: denn der Plural steht nur in dem Verhältnisse eines Sclaven zu seinem Herrn oder zum König eines Landes und zu allermeist von Gott. Es scheint also auch hier ein über Salomo, den blossen Eheherrn, hinausgreifender Sinn im אֲדֹנִים zu liegen, der zu seiner vollen Geltung kommt,

wenn Christus als Kern des Salomo und die Heiden in der Tochter Pharao's anerkannt werden. Das הִשְׁתַּחֲוָה deckt sich vollkommen mit der Anbetung, dem *προσκυνεῖν*, das dem Messias von Seiten der Heiden dereinst zu Theil werden sollte (Ps. 72, 17).

V. 13. וּבַת־צֹר] בּ׳ צ׳ ist eine Personification der gesammten Einwohnerschaft Tyrus', wie Bat Zijon Personification der Einwohnerschaft Jerusalem's ist. Schon diese Analogie verbietet uns, Tyrus hier als eine Königstochter zu betrachten, wie Hupfeld will. »Was Tyrus anbetrifft« ist am Besten zu übersetzen mit Lud. de Dieu in der Critic. sacra S. 138. Es ist dann בַּת־צֹר als das Ganze, als der Hauptbegriff obenangestellt, von dem im Folgenden Etwas ausgesagt wird; ähnlich steht Ps. 140, 10: ראֹשׁ abgerissen im Anfange des Satzes: »was das Haupt derjenigen, die mich umzingeln betrifft.« Zu vergleichen ist ferner Micha 7, 11; Jes. 2, 18 und besonders Hiob 21, 34b (vergl. Ew. 309b). Aehnlich steht וַאֲנִי häufig obenan (Ps. 35, 13; 73, 28). Der Sinn ist demnach: Und was die Tochter Tyri anbetrifft — mit Geschenk schmeicheln Dir die Reichsten des Volkes. »Die Reichsten des Volkes« ist alsdann eine nachschlagende Näherbestimmung des בַּת־צֹר. Demnach sieht es fast aus, als ob die Rede sich selbst verbesserte, wie in Ps. 83, 12; jedoch bleiben wir lieber bei der eben gegebenen Erklärung stehen. — Dass gerade Tyrus vor allen anderen Völkern genannt wird, erklärt sich gut aus dem Gesichtskreise David's, den wir ja hier als Sänger statuirten. Ihm war Hiram noch der nächste, mächtigste und eifersüchtigste Nachbar und Bundesgenosse, während Salomo's Blick schon viel weiter reichte.

חִלָּה פָּנִים] eigentlich weich, glatt, schwach machen, hier das Angesicht. Es heisst auch Ps. 119, 58: Einen ermüden durch Bitten, — dass er nachgiebt und die Strenge

seiner Mienen sich verliert. Hier: Einen nachgiebig machen durch Geschenke und Gaben. Unser Vers besagt demnach das Aehnliche, was in V. 10 schon als Schriftwahrheit sich herausstellte. Auch die Tyrier sind gewählt zur Einkleidung des Gedankens, dass die Reichthümer der Welt der Braut des Salomo-Messias sollen dienstbar gemacht werden (was besonders deutlich in Apoc. 21, 24 hervorgehoben wird).

Hupfeld gründet auf diesen Vers seine Ansicht, dass die Braut Salomo's eine Tyrische Prinzessin sei. Dagegen streitet 1) der Ausdruck בַּת־צֹר selbst, wodurch das Volk personificirt wird; 2) das ו copulativum, welches nicht mit dem Vocativ verbunden wird.

V. 14. כָּל־כְּבוּדָּה] Nach Ew. S. 342 dient diese Nominalbildung zur stärksten Bildung eines Begriffswortes. Man sollte aber כְּבֻדָּה erwarten und ist die scriptio plena ו eine unreine Schreibart. Die Phrase ist zu erklären nach Ps. 39, 6 כָּל־הֶבֶל (»lauter Dunst«) also hier: eitel, lauter Pracht.

פְּנִימָה] von פָּנִים mit dem ה ָ der Richtung. פָּנִים sind die inneren Wände eines Raumes, die sich dem Gesichte darbieten beim Eintreten. So heisst denn פְּנִימָה eigentl. ins Innere, nach Innen zu, vergl. Lev. 10, 18; 2. Chron. 29, 18. Da der Sänger sich auch noch im folgenden Verse mit der prächtigen Kleidung dieser Königin beschäftigt, so nehmen wir an, dass der Sänger von dem לְבוּשׁ der Königin redet. Unter den prächtigen רְקָמוֹת, unter dem Obergewande, kurz »nach innen zu«, trägt sie ein Untergewand mit Gold durchwirkt. Demnach giebt das zweite Hemistich: »golddurchwirkt ist ihr Untergewand« die nähere Erklärung des פְּנִימָה. Was sich inwendig dem Blicke darbietet, ihr Untergewand, stehe dem Obergewande nicht nach. Denn dass לְבוּשׁ sehr gut Unterkleid heissen kann, beweist sich aus Ps. 22, 19; 35, 13.

Dieser lobpreisenden Hervorhebung der äusserlichen Bekleidung ist ein tiefer Sinn nicht abzustreiten. Gewiss bedeuten diese Kleider des Königs und der Königin innerliche Gaben und Eigenschaften, wie auch den balsamischen Düften der Gewänder Salomo's ein tieferer Sinn zuzuerkennen ist. Schon a priori dürfen wir annehmen, dass hinter den Kleidern und der Farbenpracht des A. T. überhaupt eine bewusste, allen bekannte Symbolik verborgen lag. Das sinnlich Dargebotene wussten die Israëliten in übersinnliche Gedanken umzusetzen. Dieser ihrer Fähigkeit entsprach schon die ganze symbolische Form des Mosaischen Cultus. Uns ist der Sinn dafür mehr abgestumpft, wir leben mehr in den Gedanken, dem Morgenländer dagegen liegt Gedanke und Verbildlichung des Gedankens weit näher als uns. Für unsere beschränktere Aufgabe genügt es, darauf hinzuweisen, dass in des Sehers, in David's Augen die Gemeinde aus den Heiden also herrlich ist, wie er es an Pharao's Tochter weitläuftig nachweist. Wir sagen mit Absicht in David's, des Sehers, Augen sei die Gemeinde des Messias herrlich. Damit wollen wir aufrecht erhalten, dass sie herrlich sei mitten in der Verfolgung und trotz ihres äussersten Darniederliegens der irdischen Erscheinung nach. Für David, und setzen wir hinzu vor Gottes Augen, sind aber die blutigen Gewänder der Märtyrer aller Jahrhunderte die buntgewirkten Kleider, in denen die Braut zum König geführt wird. Denn es ist eben eine Herrlichkeit, die nicht geschaut, sondern geglaubt wird.

Melanchthon zu V. 9 und Luther zu V. 15 geben Einiges über die Bedeutung der Farben und des Goldes. Pareus zu V. 14 sagt kurz und gut: describitur ornatus ecclesiae internus et spiritualis sub typo vestium pretiosissimarum.

מִשְׁבְּצוֹת] von מִשְׁבֶּצֶת ist das Durchwirkte; das

Wort bedeutet eigentlich das in einander geflochten sein der Dornzweige (nach dem Arab. *sabaṣa*).

V. 15. לִרְקָמוֹת] Das ל ist hier wie in לְהַדְרַת־קֹדֶשׁ 2. Chron. 20, 21 eine Präposit. zur Umschreibung des Zustandes, wofür sonst בְּ gewöhnlicher ist (z. B. Ps. 29, 2; 110, 3). Das Nomen רִקְמָה bedeutet Buntgewirktes. Es kann רְקָמוֹת sehr wohl, wie Ps. 22, 19 בְּגָדִים, das aus mehreren Stücken bestehende Obergewand sein. Solch längeres Obergewand als einer Königstochter eigenthümlich, kennt auch 2. Sam. 13, 18. Dort trägt David's Tochter ein bis auf die Sohlen reichendes Gewand, welches sogar מְעִיל genannt wird (ποδήρης nach Josephus). Die Buntfarbigkeit dieser Kleider wird durch Auftragen verschiedener Farben und Bilder bewirkt (vergl. Rödiger in Ges. Thes. S. 1310 f.)

תּוּבַל] Hofal von יָבַל; sie, die Königin wird geführt hin zum Könige. Dies beweist den vorausgegangenen Abzug des Königs, dem die Neuvermählte nunmehr nachgeführt wird in den Palast, wo der Gemahl ihrer wartet. Nach dem Etymon liegt ein Führen mit Pomp und in grossem Aufzuge im Verbum יָבַל; auch מַבּוּל »Fluth« kommt von יָבַל »wallen« (s. Ew. § 160 d). Hinter ihr her ziehen Jungfrauen, die näher als ihre Gespielinnen bezeichnet werden. Von solchen redet auch Jephta's Tochter (Richt. 11, 37). Es sind dies nun wohl schwerlich die V. 10 genannten Königstöchter, die eben nicht als Gefährtinnen oder Freundinnen der Tochter Pharao's würden bezeichnet werden können. Vielmehr sind es die nächsten Gespielinnen der Königstochter, die ihr zum Dienst mochten beigegeben sein und sich jetzt bei dieser Einführung ins Brautgemach nahe zu ihr hielten als die mit ihr Vertrautesten. Esth. 2, 9 erzählt Aehnliches als den Persern eigenthümlich. Der zur königlichen Gemahlin erwählten

Esther werden daselbst sieben junge Mädchen zur Verrichtung des Ehrendienstes beigegeben. Am allerwenigsten ist auch hier wieder (mit J. H. Michaelis, Ros., Hengstenb.) an die Bestimmung auch dieser Mädchen zur Vermählung mit dem König zu denken. Wie unnatürlich und abgeschmackt ist schon der Gedanke: dass der König gerade alle Freundinnen seiner Gemahlin zugleich mit unter seine Weiber sollte aufnehmen wollen. Und wenn es noch so gut für die messianische Auslegung diente — wir können uns nicht entschliessen, das Undenkbare und Unerwiesene zur Einkleidung messianischer Gedanken dienstbar werden zu lassen.

Wir erinnern nochmals im Vorübergehen daran, wie sehr Diejenigen, welche Vielweiberei zur Illustrirung messianischer Gedanken herbeiziehen, unseren Psalm mit 1. Kön. 11, 1 ff. in grellen Widerspruch bringen. Dort wird Salomo's Abfall von der Menge seiner Weiber abgeleitet, und hier würde dagegen sein grosser Harem in einem gottesdienstlichen Liede zur Einkleidung des Erhabensten gebraucht worden sein.

Wichtig bei der Entscheidung über die letztere Frage ist noch מוּבָאוֹת לָךְ, welcher Zusatz die Jungfrauen als solche kennzeichnen soll, die dem Könige zugebracht werden, nämlich zur Vermählung (so Hengstenb. u. Del.) Aber wie kann denn in aller Welt der König angeredet werden, von dem seit V. 11 nicht mehr die Rede gewesen und der — nach unserer obigen, sehr wahrscheinlichen Annahme — schon drinnen im Palast ist. Der Sänger hat demgemäss seit V. 11 ausschliesslich mit der neuvermählten Königin sich beschäftigt. Vielmehr ist also von den Gespielinnen dieser Königin noch Etwas ausgesagt, nämlich dass sie Dir (der Königin) zugebracht sind, dass Du über sie als Dein Ehrengeleit oder als Dein Besitzthum verfügen mögest. לָךְ ist bekanntlich zu allernächst Femininum, und das Mascu-

linum lautet nur in pausa לָךְ, was hier freilich zuträfe. Die Braut wird eben plötzlich angeredet, nachdem zuvor in der dritten Person von ihr die Rede war. Dies ist in der Poesie sehr gewöhnlich (vergl. Ps. 49, 19; Jes. 23, 2; 52, 14; Nah. 3, 9) und wird hier noch sinngemässer, weil es der Sänger, wie gesagt, ausschliesslich mit der Königin zu thun hat. Die Anrede an den König ist hier ganz wider den Zusammenhang. Der grammatischen Form nach ist מוּבָאוֹת לָךְ eine Apposition zu בְּתוּלוֹת; wir übersetzen demnach »Dir zugebrachte«.

V. 16 [10]): malt den Fortschritt der Handlung; — sie kommen in des Königs Palast. Auch die Freundinnen gehen mit. Dies ist ganz noch nach Weise der heutigen Wüstenaraber. Ritter d'Arvieux in der oben erwähnten Reise nach dem grossen Emir Cap. 18 meldet, dass die Frauenzimmer um die Braut herum tanzen, singen, schreien und Spiele aufführen. Sie verkündigen ferner die Schönheit der Braut und deren Vorrechte bis an den Abend. Diese selbigen Frauen bieten dann Nachts dem Bräutigam die Braut an unter allerlei Ceremonien. Solche Gewohnheit wird gewiss uralt sein: denn diese Wüstenaraber bewahren auch sonst (z. B. betreffs der Kleidertrachten [11]) eine lebendige Tradition aus den urältesten Zeiten. Beide Momente: das Tanzen, Spielen und Jubeln und die Begleitung bis in den Palast hinein bietet auch unser Vers. Der nächste Vers wird uns einen sehr üblichen Wunsch, den der Sänger selbst ausspricht, mittheilen.

בִּשְׂמָחוֹת] für בְּשִׂמְחָה »mit Freudengetön«; speciell ein solches, wobei getanzt wird; es ist ein integrirender

[10]) 10. Sie werden (festlich) geführt mit Freude und Jubel,
sie kommen in den Palast des Königs.

[11]) S. insbes. d'Arvieux R. 241 ff. C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien 62 ff.

Bestandtheil festlicher Aufzüge (Ps. 68, 4; 1. Sam. 18, 6; 2. Sam. 6, 12 s. Hupf.).

V. 17. 18. Schluss.[12])

V. 17 ist, wie Hupfeld gut bemerkt, ein Segenswunsch in Betreff der Nachkommenschaft aus dieser Ehe: Söhne, die ihrer Väter würdig seien. Auch dieser Zug ist echt orientalisch; er geht von David aus, dem solches auch am meisten zustand. Der Inhalt ist auch hier zunächst den Salomonischen Verhältnissen entnommen.

אֲבוֹתֶיךָ] dies passt zunächst auf Salomo im weiteren Sinne (vergl. Ps. 22, 5); es sind alsdann hier vor Allem David und überhaupt die ehemaligen Häupter Israël's gemeint. An Stelle dieser Väter mögen ihm Söhne von der Königstochter zu Theil werden, die er als Fürsten über sein Land setzen könne. Dieses Theilhaben der Söhne an seiner Herrschaft deutet auf eine Art von Satrapien (1. Kön. 4, 7) zu Salomo's Zeit. Dergleichen Satrapen sind auch 1. Kön. 10, 15 gemeint, wo sie פֶּחָה genannt werden; ein Wort nichtsemitischen Ursprungs und wohl sammt der Einrichtung selbst von aussen entlehnt. Auch Rehabeam, Salomo's Sohn, zerstreute seine Söhne in der gleichen Eigenschaft im ganzen Lande (2. Chron. 11, 23).

Auf den Messias nun passt dies noch eigentlicher als auf Salomo. Dieser hat ja eine grosse Anzahl von Vätern nach Matth. 1 und Ps. 22, 5. An letzterer Stelle legt er sich solche selber bei, indem er durch David's Mund redet. Und überdies hat der Messias ja auch Söhne in Menge, was wir Christen am wenigsten in Abrede stellen werden.

[12]) 17. Anstatt Deiner Väter seien Deine Söhne:
Du wirst sie setzen zu Fürsten im ganzen Lande.
18. Gedenken will ich Deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht,
darum werden die Völker Dich preisen immer und ewiglich.

Uns wird nun z. B. 1. Petr. 2, 9 (Exod. 19, 6) ein königliches Priesterthum zugeschrieben, und es wird gesagt, dass die Heiligen die Welt richten werden (1. Kor. 6, 2; Dan. 7, 18). Endlich בְּכָל־הָאָרֶץ bezeichnet mit trefflichem Doppelsinn sowohl Palästina, als auch die gesammte Erde. Wie wir sehen, Alles passt auf den Messias, wie auch Alles zugleich auf Salomo passte.

V. 18. Der Psalmist legt sich ein beständiges Reden von dieses Königs Namen bei. Und fürwahr, unser Psalmist ist lebendig geblieben, ob er gleich gestorben. Weil er geredet, deshalb haben Nationen geredet und ihm diese lobpreisenden Worte von Geschlecht zu Geschlecht nachgesprochen.

הַזְכִּיר שֵׁם] des Namens des Königs eingedenk machen. יְהוֹדוּךָ] besagt etwas Aehnliches: mit der Hand werden sie auf Dich hinweisen, dass Du so Grosses für sie gethan. Die Form ist ein gedehntes Hofal, aus der übrigens die gewöhnliche contrahirte Hofalform erst entstanden ist (vergl. Ps. 28, 8 und Jes. 52, 5).

Diese Ewigkeit des Lobes des Königs deutet auf einen character indelebilis, auf eine Ewigkeit dieses königlichen Namens selber hin. Dass in Bezug auf Salomo exclusive solcher Entschluss wieder eine enorme Schmeichelei enthalten würde und unausstehlich hyperbolisch erscheinen müsste, ist doch evident. Nur wenn der Messias in Salomo gepriesen ward, um dessentwillen allein Salomo ja auch nur Gott genannt werden durfte — nur dann ist auch ein ewiges Lobpreisen denkbar. Nur dann ist die Errichtung eines solchen Monuments denkbar, das die Nationen fort und fort zum Singen dieses Psalmes antreibt.

Wir stehen nunmehr am Schluss dieses Liedes, welches strenge innerhalb der Schranken morgenländischer und speciell Davidisch-Salomonischer Sitte bleibt. Aber welch eine Fülle messianischen Inhalts wälzt sich einher

durch dieses Strombett! Die Form war angemessen und angepasst jener Zeitperiode; — aber der Inhalt ist derartig, dass der grösste Lobpreis Christi, der Ihn selbst weit über die Engel hinaushebt, darin ausgesprochen ist (Hebr. 1, 8. 9). »Gott« wird nämlich der König des Ps. genannt, und das ist der Angelpunkt der messianischen Erklärung und der tieferen Auslegung der im Liede selbst gepriesenen Hochzeit. Wer »Gott« angeredet wird, kann nur so angeredet werden, weil Er Gott ist; Theil haben an solcher Anrede kann kein Mensch an sich, wie wir oben bewiesen. Ist demnach der Messias hier angeredet, so ist darnach auch die Ehe selber und die Tochter Pharao's zu bemessen. Von der Hochzeit Salomo's kann der Psalm nicht ausschliesslich singen wollen, weil Gott selbst der Gemahl ist.

Dass nun aber die Ehe ein ungeeignetes Bild zur Darstellung höherer Gedanken sei, möge man erst beweisen. Sie ist ein uranfängliches Institut, dessen Verleihung dem Sündenfall voraufgeht. Es realisirt sich in ihr die innigste Verbindung, die nur immer stattfinden kann zwischen zwei Menschen. Ist sie demnach rein göttlichen Ursprunges, ist sie ein Gedanke Gottes, so kann sich ein heiliger Sänger der Ehe bedienen, um mittelst derselben die innigste Verbindung des Messias und seiner Reichsgenossen im Bilde uns vorzumalen. Durch die Herübernahme solcher rein irdischer Verhältnisse wird die geistliche Verbindung des Messias mit den Seinen eben erst recht fassbar und in schlagender, tief ergreifender Weise dargestellt. Wie häufig die heil. Schrift das Verhältniss der Gemeinde Gottes zu Gott oder auch zum Messias unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung darstellt, ist bekannt. Schon im Decalog ist eine Spur davon vorhanden (Exod. 20, 5): »Ich der Herr dein Gott bin ein eifersüchtiger Gott«, welche Uebers. durch die Radix קָנָא an die Hand gegeben ist. Jes. 54 wird die Gemeinde mit einer Mutter ver-

glichen; V. 5 heisst es: der Dich gemacht hat, ist Dein Mann; Herr Zebaoth ist sein Name; ebenso Jes. 62, 5; Hosea C. 2 herrscht dieses Bild einer Ehe zwischen Jehova und dem Volke vor. Im N. T. wird wohl auf Grund unseres Ps. der Messias »Bräutigam« von Johannes dem Täufer genannt (Joh. 3, 29); Matth. 9, 15 nennt Christus sich selbst einen Bräutigam. Auch die Parabel von den zehn Jungfrauen spielt auf die anerkannte Vorstellung an, dass der Messias eine geistliche Vermählung mit sich bringe (Matth. 25, 1). Paulus stellt mehrere Male das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde unter dem Bilde einer Ehe dar (2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 25—32). Auch Johannes in der Apocalypse liebt diese Darstellung Christi und der Gemeinde (C. 19, 7. 8; 21, 2; 22, 17). Genug, auf diese Vorstellung ist überall in der Schrift Bezug genommen; Psalm 45 ist nur ein locus unter vielen, aber freilich ein hervorragender und ein die Wahrheit der Hochzeit Christi erschöpfendes Lied. Wir erfahren aus ihm die Stellung des Messias zu seiner Gemeinde aus Juden und Heiden im אַחֲרִית הַיָּמִים, in den Tagen des Messias.

Das beständige Verhalten des Messias ist nämlich das Verhalten eines Bräutigams zu seiner ihm freilich durchaus unähnlichen Braut. Auch dieser Abstand zwischen Bräutigam und Braut ist trefflich im Psalme zu seinem Rechte gekommen. Auf der einen Seite sehen wir Salomo in aller seiner Schöne und Hoheit, wir hören, dass er »Gott« angeredet wird. Auf der anderen Seite finden wir im Psalme eine Aegypterin, eine aus den Heiden, die noch ermahnt werden muss — der aber dennoch der Vater David zujubelt, weil er sie in seinem Sohne geborgen weiss. Wir könnten noch weiter den Analogien zwischen dem messianischen Kerne und der zeitgeschichtlichen Schale nachgehen, wenn wir nicht unsere Aufgabe zu überschreiten fürchten müssten.

Auf die Davidische Abfassung werden wir am Schluss von Psalm 72 noch zurückkommen. Steht uns letzterer als Davidisch erst einmal fest, so gewinnt auch unser Psalm dadurch an Halt.

Psalm 72.

Mit der Weltherrschaft und der gerechten Regierung Salomo's, des Gemahls einer grossen Gemeinde aus Israël und der Heidenwelt, beschäftigt sich Ps. 72. Auch dieses Licht der Erkenntniss hat in unserem Ps. eine zeitgemässe Strahlenbrechung gefunden.

Die Ueberschrift lautet לִשְׁלֹמֹה. Wir würden darnach genöthigt sein, hier das ל auctoris anzuerkennen und mit mehreren Neueren (z. B. Hengstenberg, Delitzsch) Salomo als Verfasser anzunehmen. Aber das ל ist nicht immer das der Zugehörigkeit, und zwar mittelst Hervorbringung. So bedeutet vor Allem in Psalm 39, 1 לִידִיתוּן »dem Jedithun« und auch (wie wir zu Ps. 45 bewiesen haben) לִבְנֵי־קֹרַח bedeutet etwas Anderes. Es ist dort nämlich ל als das der ehrenvollen Widmung zu fassen, welches auch auf den mit Juda und Ephraim beschriebenen Stäben in Ezech. 37, 16 nach Weise einer Inschrift vorkommt. Das gleiche inschriftartige ל findet sich dem Namen Maher Schalal-Chasch Bas in Jes. 8, 1 vorgesetzt, welches auf einer monumentalen Tafel zu stehen kam. Das gleiche ל kommt oft auf phönikischen Votiv-Inschriften vor. Meistens ist es nur freilich in den Pss. an Solche gerichtet, die das Lied zur Aufführung brachten. Jedoch hindert Nichts, das ל der Widmung hier auch einmal denjenigen einführen zu lassen, der den Inhalt des Liedes zur Ausführung bringen sollte: den Salomo nämlich.

Unmöglich wäre auch nicht die Auffassung der LXX, der Rabbinen und der meisten Ausleger überhaupt, denen zufolge לִשְׁלֹמֹה bedeute auf Salomo oder für Salomo als Gegenstand des Psalmes. [1]) Dann wird der Psalm als Gebet David's für seinen Sohn gedacht, wie Kimchi ansprechend meint, der es dazu noch von David auf dem Todtenbette ausgesprochen sein lässt. Wir bleiben aber am besten bei dem ל der ehrenvollen Widmung: »dem Salomo«.

Dem Salomo ist in prägnanter und so zu sagen officieller Weise der Psalm zur Ausführung gewidmet. — Aber von wem? Innere Gründe sprechen stark für die Autorschaft David's. Unser Psalm hat nämlich Verwandtschaft der Bilder sowohl mit Ps. 110, 3, als auch mit 2. Sam. 23, 4, also mit zwei unwidersprechlich Davidischen Compositionen. Im 6. Verse unseres Psalmes nämlich wird der König als ein Regen und wie Tropfen auf dürres Land herniederfliessend vorgestellt. Nach V. 7 (u. 16) resultirt aus diesem fruchtbaren Regen (aus diesem Herabkommen des Königs) das Blühen der Gerechten. Ganz ähnlich nun wird des Messias Wirkung mit dem Glanze des Frühlichts und mit dem Regen verglichen in 2. Sam. 23, 4, wodurch junges Grün hervorgebracht wird. »Und wie das Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen — vom Glanze, vom Regen (kommt) Grün aus der Erde.« Auch dort kommt Grünes aus der Erde (wie in Ps. 72, 7 die Gerechten) mittelst einer Wirkung des Messias, die mit dem Frühlicht und dem Regen verglichen wird. Aus diesem Mutterbilde so zu sagen in 2. Sam. 23, entwickelt sich eine Anzahl von Darstellungen der messianischen Zukunft und der Wirksamkeit des Messias selbst. Z. B. in Ps. 110, 3 wird die Fülle der Reichs-

[1]) Für die Uebers. »über Salomo«, de Salomone vergl. man Stellen, wie Gen. 20, 13; Ps. 3, 3; 22, 31; Jes. 5, 1; 27, 2; 29, 16 u. a.

genossen des Messias unter dem Bilde des Thaus dargestellt. Ferner der die Wüste befruchtende Regen in Jes. 29, 17; 32, 15; 41, 17 ff.; 43, 20 ist aus 2. Sam. 23, 4 und Ps. 72, 6 entnommen.

Genug, wir sagen, dass die Darstellungen des Messias als Frühlicht (das nach Ps. 110, 3 den Thau so zu sagen gebiert) oder selbst als Regen und Thautropfen, welche Grün aus der Erde hervorlocken, von einem Verfasser sind. Nun ist das Bild am klarsten durchgeführt in, 2. Sam. 23, 4, wo der Messias unter dem Bilde jener zwei Grundbedingungen alles Wachsthums, des Lichtes und der Feuchtigkeit, dargestellt wird: wogegen in Ps. 72; 110 und bei Jes. nur die eine Grundbedingung, der Regen, verwendet worden ist. Ist dort David unzweifelhaft Verfasser, so ist er es auch hier bei den abgeleiteten Bildern und Darstellungen. Stellt David dort in 2. Sam. 23 in sehr kühner Weise des Messias Wirkungen auf das Erdreich mit denen des Frühlichts und des Regens zusammen, so haben wir guten Grund, auch in Ps. 72 denselben Verfasser zu vermuthen. Es ist eben ein Bilderkreis, den diese drei Compositionen 2. Sam. 23; Ps. 72 und Ps. 110 nach verschiedenen Seiten hin ausgebildet haben.

David ist der Erste, welcher in den genannten Compositionen das Bild des Regens auf den Messias anwendet, nach welchem die Gläubigen wie ein dürres Erdreich gelechzt hätten.

Ein zweiter innerer Grund, weshalb wir uns gegen die Salomonische Autorschaft und damit indirekt für die Abfassung von David entscheiden müssen, ist folgender. Wir haben nämlich, falls Salomo Verfasser sein sollte, keinen geeigneten Repräsentanten des Messias, der dem Sänger, also hier Salomo, zum Anhalt und zur Vorausdarstellung dessen dienen könnte, was der Messias sein und leisten würde. Wir suchen ja nämlich stets nach einem Analogon des Messias während der Zeit selbst, in der und für

die der Psalmist singt. Dass Salomo sich nun selbt als einen Repräsentanten des Messias hier sollte besungen haben, ist sehr unnatürlich. Denn ganz abgesehen davon, dass er von sich immer in der dritten Person reden würde, so sind die wunderen Dinge und erhabenen Leistungen, die er dann prästiren zu wollen in diesem Psalme erklärte, allzu hyperbolisch und allzu erhaben. Ewald (bibl. Jahrbb. X, 197) sagt nicht so ganz mit Unrecht, es liesse sich nicht denken, dass der Dichterkönig sich selbst habe so grob loben und schmeicheln wollen. Hengstenberg und Delitzsch freilich benützen diesen Umstand, um desto mehr den messianischen Sinn geltend zu machen, indem ja, falls Salomo von sich nicht so Grosses prädiciren durfte, um so eher der Messias als Salomo's Augenmerk zu statuiren ist. Del. meint, es sei gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regierenden König, von diesem selbst verfasst (bei seinem Regierungsantritt) und dem Volke (wie Ps. 20; 21) in Herz und Mund gelegt. Aber Ps. 20; 21 redet erstlich David strenge von seiner Gegenwart und besingt, was Gott ihm da gethan und wie Er ihn errettet. Dagegen Ps. 72 verlegt Alles in die Zukunft. Zweitens kommt in Ps. 20; 21 Nichts vor, was nicht auch dem David zugeeignet werden könnte, und was nicht zugleich David auch von sich aussagen und in gewissem Sinne darstellen konnte.

Dagegen in Ps. 72 würde Salomo sein Volk gänzlich von sich abweisen und auf einen anderen hinweisen, indem ja ein reines Zukunftsbild im Ps. gemalt wird. Aber auf wen soll man blicken, an wen sich halten: wenn der augenblickliche und legitime Repräsentant des Messias, wenn Salomo selbst auf einen anderen hinwiese? Sollte man sich etwa an Rehabeam, seinen Sohn, halten? Doch dann hätte das Volk und Salomo vor Allen von der den Messias repräsentirenden Würde Rehabeam's durch eine Gottesverheissung, oder mindestens durch bedeutsame Schicksale dieses

Sohnes vergewissert sein müssen. Von solcher Bedeutsamkeit Rehabeam's wissen wir aber Nichts. Und nehmen wir noch dazu, wie Alles in Psalm 72 dennoch auf Salomo, als Repräsentanten des Messias, trefflich passt: so kommen wir zu folgendem Resultat. Salomo selbst konnte der Verfasser des Psalmes nicht sein: denn er hätte dann ja alle Hoffnungen, die sich an ihn als den König der Erfüllungszeit hefteten, von sich abgewiesen, er hätte sein Volk (das an ihm hing als einem Repräsentanten des Messias) ganz enttäuscht und ins Blaue hinein verwiesen. Damit aber hätte König Salomo seine hohe Bestimmung vollständig verkannt. Nun war aber doch ganz Israël schon durch 2. Sam. 7; Ps. 8 u. 45 an Salomo gewiesen, als einen Mann, der Erfüllung bringen sollte. Salomo sollte eben des Messias Friedensreich und die Herrlichkeitsgestalt Seines Reiches darstellen im Abbilde, und zwar ganz gemäss den Conturen und Umrissen, welche unser Psalm angiebt. Somit ist er also das passendste Objekt für das Geistesauge unseres Psalmisten; Salomo ist es, von dem der Psalmist prophetisch hier redet. Freilich aber ist es Salomo, sofern der Messias in ihm zur Geltung und Darstellung kam. Und so haben wir nun einen trefflichen Anhalt für des Volkes Auge gewonnen.

Die Tradition ist unserer Aufstellung David's als des Verfassers von Ps. 72 sehr günstig. Zunächst zeugt die Unterschrift in Ps. 72, 20: »zu Ende sind die Gebete David's, des Sohnes Isai's« dafür, dass der Schreiber dieses Verses unseren Psalm für Davidisch hielt. Diese Unterschrift ist jedenfalls sehr alt. Vielleicht rührt sie von David selbst her, und datirt sich von einer vorläufigen Sammlung seiner Psalmen, die er selbst noch zu Stande gebracht. Wäre diese Unterschrift nicht so uralt, so hätten die schliesslichen Redaktoren des Psalters sie wohl nicht an diesem Orte belassen. Denn Ps. 50 wenigstens ist von Assaph, wenn auch sonst alle Psalmen von 42—72 sehr

wohl von David sein können Unserem Psalme verleiht diese Unterschrift ein gutes Präjudiz für die Davidische Abfassung.

Ferner hat die LXX unseren Psalm εἰς Σαλωμών (auf Salomo oder für Salomo) als Gegenstand des Psalmes bezogen; so auch die ihr folgenden griech. Uebersetzungen, die Vulgata hat: in Salomonem, wie auch die Rabbinen z. B. A. Esra und Raschi und die meisten älteren Ausleger.

Die inneren messianischen Beweise sind: 1) die starke Zumuthung, dass Gott seine Gerichte dem hier genannten Könige abtreten solle in V. 1, was Joh. 5, 22 Christus sich beilegt; 2) dass man diesen König von Geschlecht zu Geschlecht, so lange die Erde besteht, fürchten werde (V. 5). 3) Es gehört hieher auch seine Herrschaft von Meer zu Meer und bis an die Enden der Erde, das Dienen aller Völker (V. 8. 11); 4) die beständige Fürbitte für den Armen (V. 15); 5) V. 17: »Es sei sein Name auf ewig« (vergl. V. 19) und »alle Völker preisen ihn glücklich«.

Die traditionellen Beweise für die Messianität sind hier hauptsächlich bei den Feinden zu finden. Unter den Juden übersetzt das sehr traditionelle Targum V. 1: Gott, gieb Dein Gericht dem König Messias. Kimchi (zu V. 5), nach Raschi auch die alten Rabbinen (in V. 16) beziehen den Psalm ebenfalls auf den Messias; so auch das Midrasch Tehillim zum ersten Verse und das Jalkut Schimeoni. An letzterem Orte heisst es: Der König Messias wird über alle Menschen erhaben sein und geehrt werden — — wie der Psalm sagt: vor ihm werden sich die Könige von Tarschisch beugen.

Aus V. 17 entnimmt der Talmud (in Aruch) einen Namen des Messias יִנּוֹן (s. Buxtorf Lex. chald. S. 962). Man vergl. noch mehrere hieher gehörende Belegstellen in Poli Synopsis zu unserem Psalm. Unter den Christen nennen wir aus Vielen nur Justin im dialogus cum Try-

phone Cap. 34, woselbst er ganz angeführt ist und als Beweismittel gegen den Trypho dient. Von da an fassen die besten Ausleger bis auf die neueste Zeit den Psalm messianisch auf, abgesehen von einigen Kritikern unserer Tage. Hupfeld meint: aus dem idealen Charakter des Reiches Gottes sei es zu erklären, dass alle Wünsche und Hoffnungen für dasselbe so leicht ins Ueberschwängliche gehen, und dadurch allerdings einen messianischen Charakter annehmen, wie Jes. 9; 11: ein Zugeständniss des messianischen Charakters der Züge unseres Psalmes, für welches wir dankbar sein dürfen.

Der Inhalt des Ps. ist: Schilderung der Herrlichkeitsgestalt des messianischen Königs und seiner wohlthätigen Regierung, die sich über die ganze Erde erstreckt.

V. 1—4.[2]) Die Bitte zu Gott, seine Gerichte doch dem Könige abzutreten, welcher Alles recht machen würde.

אֱלֹהִים] Gott wird — nach seiner allgemeinsten Benennung — als Schöpfer und Richter der Welt angerufen und gebeten vom Psalmisten, seine Gerichte dem Könige, der zugleich Königssohn ist, zu übergeben. Es ist hier Einer gemeint, der König und Königssohn in einer Person ist. Dies war im Alterthum ein Ruhm (vergl. Jes. 19, 11), denn Viele waren nur Emporkömmlinge. Auf den altpersischen Keilinschriften wird sowohl der Name des Vaters, als auch des Grossvaters angegeben; oft wird bis

[2]) 1. Dem Salomo.
Gott, Deine Gerichte gieb dem König,
und Deine Gerechtigkeit dem Königs-Sohn.
2. Er wird richten Dein Volk mit Gerechtigkeit,
und Deine Gebeugten nach Gebür.
3. Es werden tragen die Berge Frieden dem Volke,
und die Hügel (Frieden) in Gerechtigkeit.
4. Er wird richten die Gebeugten des Volks, erlösen die Söhne des Armen,
und wird zermalmen den Bedrücker.

zum Ahnen des königlichen Stammes hinaufgestiegen.[3]) Auf türkischen Münzen steht Sultan ein Sultanssohn, wie d. W. bemerkt. מֶלֶךְ wird auch hier eben durch das Fehlen des Artikels prägnanter, gleichsam zum Nom. propr.

מִשְׁפָּטֶיךָ] Deine Gerichte, die κρίσις, vergl. Jes. 26, 8. 9; Zeph. 3, 15; Ps. 48, 12; Ps. 97, 8.

צְדָקָה] ist die in jenen Gerichten sich erweisende Norm des Handelns Gottes, seine Richtschnur. Beides, die Gerichte und die Norm, nach der Gott richtet, soll Er dem Könige abtreten. Dieser wird Gottes Volk in Gerechtigkeit zu richten wissen, was die folgenden Verse eingehender darlegen.

Diese Zumuthung wäre Gott gegenüber doch eine Blasphemie, wenn Salomo an und für sich hier gemeint wäre. Ist aber der Messias in ihm, so liegt in diesen Worten der erhebende Gedanke, dass der Mensch gewordene Messias seine Mitmenschen richtet, dass der Bruder seine Brüder richtet. Es liegt alsdann hier derselbe Gedanke vor, wie in Joh. 5, 22: »alles Gericht hat er dem Sohne übergeben«. Dieser König schaltet nun damit als Bruder unter Brüdern, schon in Salomo ist Er zu Seines Volkes Erlösung und rechtem Gericht gestellt. Hat der König zuvor in David gelitten, und erniedrigte sich der Messias in David, so wird Er nunmehr in Salomo erhöht und alles Gericht wird ihm abgetreten.

V. 2. Schon die starke Zumuthung in V. 1 nöthigt uns hier, das zuversichtlichere Futurum anzuerkennen, anstatt des bloss wünschenden Optativs. Viele wollen wegen einiger Futura apocopata im Folgenden alle Futura unseres Psalmes zu Optativen stempeln (Hupf., v. Hofmann). Damit wird aber der Inhalt des ganzen Psalmes ins Be-

3) Vergl. z. B. die Altpersischen Keilinschriften ed. Fr. Spiegel S. 3.

reich blosser Wünsche und goldener Hoffnungen zurückgeschoben. Jene abnorme Aufforderung in V. 1 sollicitirt aber eine feste Zuversicht, die der Sänger in Betreff des Königs schon habe. Die richterlichen Tugenden und die Regierungsweisheit des Königs stand dem Sänger schon fest, bevor er so Grosses für ihn von Gott erbat. Er wird Dein Volk richten in Gerechtigkeit] man sollte etwas Tröstlicheres erwarten: er wird es richten in Nachsicht (בְּחֶסֶד). Denn wenn der König wie Gott nach dem strengen Maasse der Gerechtigkeit richtet; wenn er sein Richten durch Gottes Gesetz und Richtschnur bestimmt sein lässt: so sind die Seinigen, weil sie Sünder sind, eben so übel daran, als wenn Gott sie ohne die Mittlerschaft eines Dritten richtete. Denn alsdann gilt hier: wer nicht hält alle Worte dieses Gesetzes, der ist verflucht (Deut. 27, 26). Und dennoch heisst es in den folgenden Versen, dass die Frucht dieses Richtens in Gerechtigkeit Frieden und eitel Wonne sein werde. Wie kann doch die Rechtsherrschaft des Salomo-Messias etwas also Erfreuliches sein?

Dies lässt sich nur erklären aus der historischen Stellung und Bestimmung dieses Königs. Salomo und der Messias in ihm stehen eben auf Seiten des Volkes, sie übernehmen es als Haupt und Bürgen, für ihr Volk einzutreten und an Stelle ihres Volkes Gott zu befriedigen. Es ist ja die uralte Einsetzung Gottes, die schon im Paradiese in Kraft gesetzt ward: dass ein Weibessame kommen solle. Auf die gefallenen Menschen wird schon im Paradiese garnicht mehr reflektirt — sondern aller Kampf mit der Schlange wird Einem, wird des Weibes Samen übertragen. Dieser Erretter nun ward reproducirt — in David leidend und unterliegend, in Salomo herrschend und königlich richtend. Auf David's Leiden folgt nunmehr ein Salomo, dem alles Gericht übergeben wird. Wenn demnach diese Repräsentanten des Messias, analog jenem paradiesischen Erretter, Alles an der Menschen Statt darstellen und mit

Gott sich abfinden für das Volk — dann ist es ein erhebender Gedanke, dass sie, dass dieser König Salomo richtet. Somit liegt das Tröstliche darin, dass Gott nicht ohne diesen König seiner Wahl richtet. Aber zugleich ist es unendlich wichtig, dass dennoch Alles nach Gebür und Gerechtigkeit geschieht. Denn bringt eben dieser König allen Gehorsam bei Gott an, trägt er das Gesetz in seinem Innern (wie Ps. 40 es vom David-Messias aussagte): so verschont Gott das Volk nach Gerechtigkeit. Alsdann bleibt Gott gerecht, wenn Er Sünden vergiebt; er thut es um des Königs willen, der ihm vollen Ersatz gab an Stelle seines Volkes. An diesen Rathschluss und Plan erinnern die heiligen Schriftsteller Gott zum Oefteren. So sagt Jeremia (C. 10, 24; 30, 10): züchtige mich Gott — aber nur nach Recht, nach Gebür, nicht in Deinem Zorn. Da ist Richten im Zorn offenbar ein Absehen Gottes von dieser seiner Gebür, von der in den Verheissungen gegebenen Festsetzung. Dagegen wäre Richten nach Gebür (מִשְׁפָּט) dasjenige Richten, welches Rücksicht nimmt auf die Festsetzungen und evangelischen Bestimmungen Gottes seit dem Paradiese. Und gerade die Verheissungen zieht Gott in Erwägung, wenn Er nach Gebür richtet. Von den Verheissungen sieht Er ab, wenn er im Zorn richtet. Beides ist gerecht. Nun verstehen wir, wie auch sonst das Appelliren an Gottes Gerechtigkeit im A. T. etwas Erfreuliches sein kann: die Gerechtigkeit ist eben eine evangelisch normirte, eine durch die Verheissungen von Urbeginn an limitirte (vergl. auch Jes. 1, 27). Genug, wir wollten mit dem Gesagten nur andeuten, wie ein Richten in Gerechtigkeit deshalb Freude schaffend ist, weil es einem Könige der Verheissung übergeben ist und wie selbst Gott diesen seinen verheissenen König in Betracht zieht, wenn er sein Volk richtet. Jer. 33, 15 wird dem gerechten Sprosse David's das gleiche Gericht zugeschrieben, wie hier in unserem Psalme.

V. 3. יִשְׂאוּ] statt פְּרִי (vergl. Ez. 17, 8) tragen die Berge hier Frieden. Solche geistige Früchte werden auch sonst als aus der Erde hervorspriessend gedacht in Ps. 85, 12; Jes. 45, 8; 61, 11. Die Berge und Thäler kommen in gleichen Zusammenhang und als besonders gesegnet zur Zeit des Messias noch vor bei Joel 4, 18 u. Amos 9, 13, welche diese Anschauung gewiss aus unserem Psalme schöpften. Der Messias selbst wird als ein Spross, als eine Frucht des Landes Canaan dargestellt in Jes. 4, 2; wie sollte da mit ihm nicht alles blühen und grünen als eine Friedensfrucht.

שָׁלוֹם] ist nämlich als Frucht der Gerechtigkeit (Röm. 5, 1) ein stetes Attribut der Mess. Zeit Jes. 2, 4; 9, 5. 6; 11, 9; Sach. 9, 10 u. s. w. Berge und Hügel sind die geeignetsten Repräsentanten in einem Gebirgslande wie Canaan und werden öfter hervorgehoben (65, 13; 104, 13; 147, 8; Joel 4, 18; Amos 9, 13; und beim Jubel 98, 8; Jes. 55, 12) (s. Hupfeld).

Zu גְּבָעוֹת im zweiten Hemistich ergänze man יִשְׂאוּ שָׁלוֹם (Raschi), und auch בִּצְדָקָה ist zu beiden Gliedern zu ergänzen. Gerechtigkeit ist die Norm, nach welcher das Gedeihen vor sich geht (Calv.).

V. 4 knüpft an V. 2 wieder an: Er wird die Gebeugten seines Volkes richten. בְּנֵי אֶבְיוֹן] poet. für Arme, wie z. B. »Söhne der Fremden« poet. statt Fremde (Jes. 2, 6). Wie Ps. 68, 6, so werden auch hier vom Salomo-Messias die Armen bevorzugt; sie sind seine Schoosskinder. וִידַכֵּא] eigentlich er wird pulverisiren, zu Staub zermalmen den Dränger.

V. 5—7. Die stete Verehrung und der bleibende Segen dieser königlichen Herrschaft.[4]).

[4]) 5. Man wird Dich fürchten so lang die Sonne (scheint), und Angesichts des Mondes, von Geschlecht zu Geschlecht.
6. Er wird herabkommen wie Regen auf die Wiesenschur,

V. 5. יִירָאוּךָ] ist Anrede an den König, wie Hupfeld anerkennt. Die stete Dauer dieser Verehrung bewog Viele, Gott hier angeredet sein zu lassen (selbst Del. so). Aber diese stete Dauer ist unwidersprechlich in V. 7 u. 17 ein Prädikat unseres Königs, und schon Ps. 21, 5 waren wir genöthigt, dem Könige ewige Dauer zuzuschreiben. Von den messianischen Kennzeichen gilt gewiss auch jenes: expellas furca (näml. mit der kritischen Gabel), tamen usque recurrit. Das Abspringen von der dritten Person auf die zweite, auf die Anrede, kann doch unmöglich befremden.

עִם־שֶׁמֶשׁ] ist eine Umschreibung der steten Dauer dieser Verehrung, wenigstens so lange die Erde besteht. Ueber die durch das Bestehen der Erde gesteckte Grenze gehen des Psalmisten Gedanken in diesem Verse nicht hinaus, wohl aber in V. 17 a. עִם besagt das Gleichzeitige mit der Sonne, während ihres Scheines, oder auch in ihrer Gegenwart (wie 1. Sam. 2, 21; 2. Sam. 6, 7; 23, 5).

Bei לִפְנֵי יָרֵחַ] liegt der Gedanke vor, dass der still wandelnde Mond gleichsam zusieht (vergl. Hiob 8, 16 und weiter unten V. 17).

דּוֹר דּוֹרִים] von דּוּר, welches gemäss dem Arab. *dâra* circumire, gyrum egit bedeutet; man vergl. περιπλωμένων ἐνιαυτῶν.

V. 6. Wie schon in der Einleitung erwähnt worden, sah David in 2. Sam. 23, 4 die Wirksamkeit des gerechten Herrschers (des Salomo-Messias) unter dem Bilde des Frühlichts und des Regens, wodurch junges Grün erweckt wurde. Auch hier wird das Wirken des Salomo-Messias unter dem Bilde eines wohlthätigen Regens dargestellt.

גֵּז] von גזז, welches vom Scheeren der Schafe gebraucht wird, daher 'ג eine abgemähte Wiese (Amos 7, 1):

wie Regenschauer, Wasserguss zur Erde.

7. Es wird blühen in seinen Tagen der Gerechte, und Friedens die Fülle, bis der Mond nicht mehr ist.

ein Bild der Dürre, sowie die Sonne darauf scheint. Mithin ist Regen nöthig. Der Psalmist spricht offenbar in Bildern, und das Volk ist hier einer dem Verdorren ausgesetzten Wiese verglichen. [5]). Schon das Wort גֵּז tönt an das Vliess, welches Gideon ausbreitet, an (Richt. 6, 37). Und auch der Sinn ist dort dem hiesigen entsprechend. Das Vliess ist dort das Symbol der Dürre und Kahlheit des Landes und des Volkes, wie hier die abgemähte Wiese, und wie bei Jesaia (s. d. Note 5) die Wüste. Er legt es hin, um an demselben ein Zeichen von Gott zu erhalten. War das Vliess nass, so wollte Gott sein Volk im Kriege mit Sieg segnen. Vielleicht hat unser Sänger jene symbolische Kundmachung ausdeuten wollen. [6])

Der Psalmist häuft die zur Umschreibung des Regens dienenden Worte. Auch זַרְזִיף ist ein Synonymum von מָטָר und רְבִיבִים. Nach dem Talmud (bei Raschi u. Del.) bedeutet es Tropfenfall (b. Joma 87 a). Die Form ist auffallend, da einmal eine Wiederholung des ersten Radicals darin stattfindet; es ist von זָרַף, Arab. *darafa*, verwandt זָרַם abzuleiten (vergl. Ew. S. 353).

[5]) Jesaia (in C. 32, 15; 35, 1. 6; 41, 17 ff.; 43, 20) schildert offenbar auf Grund unseres V. den Gesammtzustand Israël's unter dem Bilde einer Wüste. Aus unserem V. können wir uns das bei Jes. nothwendige Complement entnehmen, dass diese Wüste durch den als ein milder Regen geschilderten Messias werde befruchtet werden. Jesus stellt die, offenbar aus jener Neubelebung der Wüste (Israël's) resultirende Heilung der körperlichen Gebrechen (nach Jes. 35, 6) als ein Characteristicum der messianischen Zeit auf (Matth. 11, 5).

[6]) Interessant und ein bedeutsamer Zug ist die in jener Geschichte weiterhin berichtete Mittheilung der Nässe des Vliesses an das Land ringsumher, während das Vliess dabei ganz trocken blieb. Jenes oben erwähnte Symbol sagt so viel als ἐν Χριστῷ ist alle Fülle. Dieses letztere besagt so viel als διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ kommt alle Segensfülle. Es war nicht pure Willkür auf Seiten des Gideon, sondern er wollte in seiner Weise etwas lernen von Gott.

V. 7. Dieser segensvolle Regen hat nun ein Hervorsprossen der Gerechten zur Folge. Während 2. Sam. 23, 4 noch Grün hat, so durchbricht der Sänger hier diese Hülle, und nennt Gerechte als Sprösslinge dieses Regens. Auch V. 16 c (s. d. Ausl.) werden Menschen mit emporsprossendem Grase verglichen (vergl. Ps. 128, 3; 92, 8. 13). Und noch einmal kommt er zurück auf die Fülle des Friedens zur Zeit dieses Königs.

Bis der Mond nicht mehr ist] auch hier beschränkt sich sein Blick auf die Dauer der Erde, deren Untergang übrigens hier wie Hiob 14, 12 (Ps. 102, 27; Jes. 51, 6) sich als Glaubensbestandtheil des A. T. herausstellt.

V. 8—11: Des Königs Weltherrschaft. [7])

Um die Eintönigkeit der Futura, die von V. 2 an herrschten, zu unterbrechen, vielleicht auch weil die Form יֵרֵד erst soeben in V. 6 vorkam, bedient der Psalmist sich des Fut. apoc. וְיֵרְדְּ. Solches Fut. apoc. statt des regelmässigen Futurs (und wechselnd mit diesem Fut.) kommt noch vor Num. 24, 19; Deut. 28, 21. 36; Hiob 18, 12; 24, 14; Jes. 12, 1 und ausserdem in unserem Psalm V. 13. 16. Also ist zu übersetzen: und er wird herrschen von Meer zu Meer. Das erste יָם ist das zunächstgelegene, *κατ᾽ ἐξ.* so genannte mittelländische Meer, die Grenze Palästina's gegen Westen, wenigstens nach der Verheissung Gottes, wie der Euphrat die Grenze Palästina's im Osten sein sollte. An dieses versetzt sich der Psalmist und statuirt

[7]) 8. Und er wird herrschen von Meer zu Meer,
und vom Strom bis an die Enden der Erde.
9. Vor ihm werden die Kniee beugen die Wüstenbewohner,
und seine Feinde werden Staub lecken.
10. Die Könige von Tarschisch und die Inseln werden Gaben entrichten,
die Könige von Schaba und Saba Geschenke weihen.
11. Und es werden ihm huldigen alle Könige,
alle Heiden werden ihm dienen.

von da aus ein zweites Meer, wodurch er alles Land in Afrika und Europa umspannt. Eine gleiche, wohl auf geographischer Anschauung beruhende Grenzbestimmung giebt Amos 8, 12 mit denselben Worten an. Und in der That ein Meer, nämlich unser atlantisches, begrenzte ja für die Hebräer den damals bekannten orbis terrarum nach Westen zu. Im zweiten Hemistich wendet der Psalmist sich nach Osten, wo er zur Erschöpfung des Begriffes »alles Land« die Grenzen der Erde nennt. Er will eben die gesammte Erde mit den Worten dieses Verses umspannen. Der נָהָר ist der bekannte Euphrat, der häufig im A. T. vorzugsweise Fluss genannt wird. David setzt nun durch das מִן in מִנָּהָר die östliche Grenze Palästina's, welche schon Gen. 15, 16; Deut. 11, 22—24 vorgezeichnet wurde, als Ausgangspunkt der Herrschaft Salomo's über die gesammte Erde nach Osten zu. Zwischen dem Euphrat und Mittelmeere ist die Herrschaft Salomo's eine selbstverständliche. In Ps. 2, 8; Dan. 4, 19 und Sacharja 9, 10 werden dieselben Grenzen des messianischen Reiches angegeben. Die Angabe unseres Verses nennt Hupfeld eine ideale Ausdehnung des Gebetes. Gewiss war dieselbe ideal zu Salomo's Zeit: aber es war ein Ideal, welches, weil in Gottes Zusage begründet, gewiss zur Verwirklichung kommen wird. Und vorbildlicher Weise, andeutungsweise ist diese Ausdehnung der Herrschaft Salomo's auch damals schon zur Erfüllung gekommen. Kamen doch Fürsten und Edle aus allen gebildeten Ländern damaliger Zeit Jahr für Jahr zu Salomo und huldigten seiner Grösse. War doch Salomo's Weisheit im Munde aller Derjenigen, welche geistig zurechnungsfähig waren in der damaligen Zeit. Lernten wir Salomo doch Ps. 45, 4—6 kennen als einen geistigen Eroberer, welcher der Wahrheit und gebeugten Gerechtigkeit zu gute durchgreifend einherfuhr. Doch freilich ist Salomo nur ein Rahmen, er deutet nur an für seine Zeit, was Alles der Messias

gewähren werde; die absolute Erfüllung der Aussagen unseres Verses verbleibt dem Messias.

V. 9: wendet sich der Psalmist zunächst nach Osten.

צִיִּים] bedeutet gewöhnlich Wüstenthiere, hier aber werden Menschen vielleicht verächtlicher Weise also titulirt. Das gebildetste Volk der damaligen Zeit, die Babylonier, wohnten in der That in einer vom Meere angeschwemmten Niederung, welche sehr ungesund war.[8]) Jesaia 21, 1 nennt Babel sogar eine Meereswüste. Auch die mächtigen Assyrier wohnten noch in der Ebene. Gar wohl mag er diese gefährlichsten Feinde mit einem Namen bezeichnen, wodurch er bewies, dass er sie nicht fürchte. Ihm waren Babel's buhlerische Kunst und geistiger Dünkel gewiss schon bekannt. Diese Feinde nun sollen Staub lecken, was ein Symbol der tiefsten Demüthigung ist (vergl. Jes. 49, 23). Es ist dies ein Wunsch, der durch den allbekannten Fluch, der über die Schlange erging, an Bedeutung und Kraft gewinnt (vergl. Gen. 3, 14). Hupfeld, um seine Meinung, dass צִיִּים nur Wüstenthiere seien, aufrecht zu erhalten, will hier überaus willkürlich צָרִים mit Olshausen emendiren. Die Feinde könnten ja ganz füglich verächtlich mit einem Thiernamen bezeichnet sein. Uebrigens ist es durchaus nicht undenkbar, dass auch Ps. 74, 14 mit צִיִּים Menschen gemeint sind, nämlich die Ichthyophagen (so Bochart Phaleg 318; Cleric.; Munthinge; Hengstenberg).

V. 10. Nun wendet der Psalmist sich wieder mehr nach Westen. Tarschisch ist Tartessus in Südspanien, durch der Phöniken Handel bekannt. Mit dem Ausdruck אִיִּים wird der Westen im Grossen und Ganzen im A. T. bezeichnet. Mit Scheba deutet der Psalmist David sei-

[8]) Ueber die Babylonier und ihre Metropole habe ich meine Ansicht dargelegt in meiner Dissert. De Armaismis l. Koheleth, S. 5—9.

nem Standpunkt gemäss nur erst sehr im Allgemeinen auf das Land in Südarabien, woher später die bekannte Königin kam. Nachmals ist diese Königin zum Beispiel instar omnium geworden und bezeugt, wie grosse Stücke die umwohnenden Könige besonders auf Salomo hielten, dessen Weisheit grösser war, als die aller Morgenländer und aller Aegypter und überhaupt aller Menschen (wie 1. Kön. 4, 30. 31 von ihm rühmt). Auch Hupfeld erkennt die Bezugnahme unseres Verses auf den Ruhm Salomo's in der Geschichte an. Seba endlich ist Name der Hauptstadt von Meroë. Es ist weit nach Südwest hin ausgeholt, um auch einen grossen Theil Africa's mit in das Herrschaftsgebiet des Salomo hineinzuziehen.

In dem הֵשִׁיב מִנְחָה liegt nach dem Sprachgebrauch das Schuldigsein der westlichen Völker, dem Salomo Geschenke zu bringen. Der Tribut käme demnach gleichsam an den Ort, wohin er gehört (Hupf.). Auf Salomo angewendet und zugepasst bekommen wir für unseren Vers folgenden Sinn.

Der Weisheit Salomo's waren diese Völker gleichsam Tribut schuldig; als Zeichen ihrer Anerkennung mussten sie gleichsam Geschenke ihm zollen. Aber zu seinem vollen Rechte kommet dieser Vers erst, wenn wir auf den Messias sehen. Diesem vor Allen schulden die Völker Tribut und die dadurch bedeutete ehrenvolle Anerkennung als ihren Herrn und König.

אֶשְׁכָּר] im zweiten Hemistich steht zu מִנְחָה im Parallelismus und wird eine ähnliche Bedeutung haben. Denn in Ezech. 27, 15 muss es ebenfalls nach dem Zusammenhange wie מִנְחָה eine Gegenleistung für eine geleistete Gutthat (dort Waaren) bedeuten. Etymologisch ist es schwer abzuleiten, vielleicht kann man es mit שָׂכָר »Lohn« combiniren. Genug, es ist ebenfalls eine Gegenleistung für die Herrlichkeit und Grösse Salomo's (oder des Mes-

sias), zu welcher die Völker hingerissen werden. Der Begriff des Verpflichtetseins zu solcher Leistung ist das neue Moment in diesem, schon Ps. 45, 13 vorkommenden messian. Zuge. In Psalm 45 sehen wir eine ähnliche Anerkennung von Seiten der Könige: die Tyrier brachten dort Geschenke. Der Gemeinde des Messias verheissen die gleiche Anerkennung mittelst Geschenke und Leistungen Stellen wie Jes. 60, 10. 12. 14. 16; 61, 5.

Auch V. 11 führt uns hinaus über die Schranken Salomo's, falls wir Alles in vollem Umfang auffassen; nur andeutungsweise und zur Verbürgung, dass das Element freigebigster Huldigung dem Messias gegenüber gewiss nicht fehlen würde, hat auch Salomo solche Verehrung erfahren.

V. 11. Alle Könige beten ihn an, alle Völker dienen ihm. Das עָבַד erinnert an Ps. 2, 11; 22, 28. 31. Diese Knechtschaft aller Heiden hat natürlich nur dann einen guten Sinn, wenn Israël den Messias in Salomo sah, dem solche Dienstbarkeit, wenn auch noch nicht de facto, so doch de jure zukam. Auch bei יִשְׁתַּחֲווּ können wir den Doppelsinn ruhig stehen lassen, dass es einerseits eine dem menschlichen Könige dargebrachte Huldigung ist, andrerseits aber auch göttliche Verehrung in sich schliesst. Alsdann passt es sowohl auf Salomo, wie auf den Messias.

V. 12—15.[9]) Die Principien der Milde und helfenden

[9]) 12. Denn er rettet den Armen, der da schreit,
und den Gebeugten, welcher keinen Helfer hat.
13. Er erbarmt sich über den Elenden und Armen,
und die Seelen der Armen befreit er.
14. Von Bedrückung und Unrecht erlöst er ihre Seele,
und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen.
15. Und er (der König) wird leben und er wird ihm vom Golde Schaba's geben,
und er wird für ihn beten beständig,
den ganzen Tag wird er ihn segnen.

Liebe, nach denen der König regiert, bringen ihm diese Dienstbarkeit zu Wege. Er fährt ja einher nach Ps. 45 zu Gunsten der Wahrheit und der bedrückten, geknickten Gerechtigkeit — woselbst ja auch Völker ihm zu Füssen fielen (45, 5 f.).

Auch Hupfeld stellt gut als einen eigenthümlichen Zug unseres Psalmes dies hin, dass hier die Unterwerfung der Völker der Erde durch die Gerechtigkeit und milde Regierung des Königs verdient werde. Dieses Moment ist hier durchaus festzuhalten; besonders der Messias erwarb sich durch seine Tugenden Gottes Lohn und der Völker Gehorsam; ähnliches hatten wir Ps. 45, 3. 8; Ps. 21, 8 und öfter in den messianischen Psalmen. Der Messias hat Alles verdient, damit sein Volk aus Gnaden Alles bekomme.

כִּי] führt die Begründung solcher Ausdehnung seiner Herrschaft ein. Salomo-Messias rettet zweierlei Personen, die Armen und die Gebeugten, denn das Sätzchen וְאֵין־ עֹזֵר לוֹ ist wie Hiob 29, 12 ein durch die Copula ו angelehnter Relativsatz.

V. 13. יָחֹס] Auch hier steht Fut. apoc. statt des gewöhnlichen Futurs, zur Abwechslung. חוּס wird vielfach dem Auge zugeschrieben, z. B. ausdrücklich in Jes. 13, 18; und Schult. (Clav. dial. S. 263) legt dem Worte die Bedeutung des Zudrückens der Augen bei; also: ein Auge zudrücken über einem Geringen und Armen, ihm Etwas nachsehen, d. h. sich seiner erbarmen. Die Präposition עַל passt trefflich zu dieser Metapher.

דַּל] vergl. Ps. 41, 2; es ist nach dem Etymon eigentl. ein schlaffes Herabhängen, also ein Matter, ein Geplagter, und hat mithin ähnlichen Sinn wie עָנִי im vorigen Verse, welches von עָנָה »niederbeugen« kommt, ja es nimmt als Synonymum zu עָנִי dieses Wort aus dem vorigen Verse

wieder auf, ganz wie אֶבְיוֹן] das אֶבְיוֹן des vorigen Verses repetirt. א' ist von אָבָה (verwandt mit אוה) nach etwas begierig jappen, begehren. Diese Wörter sind zunächst physisch zu fassen, die äusserlich gedrückte Lage ist nicht auszuschliessen. Dann aber ist das Aeusserliche zugleich Bild des innerlichen Gebrochen-seins und der Demuth; auch ihre Seelen sind zu erlösen, wie unser Vers sagt, sie sind aus der Enge (צַר) in die Weite zu versetzen (יֶשַׁע).

V. 14 wird nun diese Enge des Weiteren ausgeführt und charakterisirt. תּוֹךְ] hier plene geschrieben; es bedeutet das zu Boden getreten Sein, die Unterdrückung. Von derselben Wurzel תָּכַךְ ist der plur. תְּכָכִים abzuleiten (in Prov. 29, 13): ein Mann voll Bedrückungen, ein zu Boden Getretener (so A. Esra), dem der Herr Licht machen muss in seiner Dunkelheit. חָמָס] verwandt mit חָמַץ, es ist ein aus der Sintfluthperiode bekanntes Wort, woselbst es (Gen. 6, 11) den Gesammtzustand jener Zeit charakterisirt als denjenigen, wo Gewalt herrschte, und nicht das Recht. Schon V. 12 ward auf solche Gewalthaber geistlichen wie weltlichen Charakters angespielt. יְגָאַל] von גָּאַל einer Radix dunkler Ableitung; im Arab. bedeutet *ǵaala* ivit venitque. Auf die gleiche Bedeutung führt uns folgende Operation. Gemäss der Verwandtschaft der VV. med. א und med. ו ist es zusammenzubringen mit גּוּל = *ǵâla* in orbem ivit, woher גִּיל (Dan. 1, 10) seine Bedeutung »Zeitgenossen« erhält. גֹּאֵל ist demnach Jemand, der bei Einem aus- und eingeht, um Einen beständig her und mit Einem zusammen ist: also ein Verwandter. [10]) Das Verbum

[10]) Aus der Bedeutung solches häufigen Verkehrs, solches beständigen Contakts, mag vielleicht auch die Bedeutung »sich gemein machen, sich verunreinigen durch diesen Contakt« geflossen sein: woraus גאל II pollutus, impurus fuit entstanden sein dürfte.

גָּאַל nun ist denominativ und bedeutet »als ein Verwandter Etwas thun, sich als Verwandter erweisen durch Hülfleistung jeglicher Art und mit Daransetzung von Gut und Blut«. Indem nun Hiob (in C. 19, 25) seinen Goël und Zeugen (C. 16, 19) anruft, so beweist er eben durch die Wahl dieses Wortes eine tiefe Erkenntniss des Verhältnisses, welches zwischen seinem Verwandten oder Bluträcher und ihm bestand. Der Goël kann nicht ein abstrakt Jenseitiger sein, sondern muss durch Banden des Bluts mit Hiob und überhaupt mit den Menschen in Verbindung stehen. Nach dem Protevangelium aber ist wirklich der uns am Satan rächende Goël des Weibes Same, also ein Glied der Menschheit, wenn auch ein wunderbares. In unserem V. ist der Goël König Salomo, und zwar sofern er den Messias repräsentirt. Auch hier also ist das Handeln des Goël als ein auf verwandtschaftlicher Basis geschehendes gesichert. Was der Goël Salomo nun einsetzen muss bei dieser seiner verwandtschaftlichen That wird hier als bekannt vorausgesetzt. Nach der Analogie der früheren Heilsverkündungen, mit denen die unsrige in festem gliedlichen Zusammenhange steht, ist es die Kraft seines einmal geschehenen Todes, die der erhöhte Messias fort und fort geltend macht zur Erlösung seiner armen und elenden Reichsgenossen. LXX übersetzt unser גָּאַל mit λυτροῦν und ῥύεσθαι; ersteres kommt als Medium im N. T. vor (= für sich erkaufen) und letzteres medial und passivisch, wo es von Christo steht (= an sich ziehen, befreit werden). In גָּאַל sei die Dahingabe in den erlösenden Tod von Weitem angedeutet, sagt auch Stier.

וְיֵיקַר] Fut. des intrans. יָקַר; neben dieser Form kommt noch sowohl die Bildung יֵקַר (Ps. 49, 9), als auch die Bildung יִיקַר (1. Sam. 18, 30) vor; ganz wie neben יֵקַד ein יִיקַד vorkommt (s. Ew. 139 a). Kostbar wird sein ihr (der Unterdrückten) Blut in seinen Augen besagt, dass er

dasselbe zurückfordern wird von den Feinden, dass er das vergossene Blut rächen wird. »Blut« steht typisch für Untergang und Tod überhaupt, wie z. B. auch Ps. 30, 10 (vergl. Hupf. zu Ps. 9, 13). Es braucht nicht nothwendig ein Todtschlag an diesen Armen verübt worden zu sein, sondern Bedrückung genügt, um solchen Ausdruck, wie דָּם, zu rechtfertigen.

V. 15. Hier folgt ein neues, selbstständiges Moment, welches durchaus nicht von dem vorigen V. abhängig ist. Wie wir V. 8 וְיֵרְדְּ fassten, so ist auch hier das וִיחִי als ein fortschreitendes, den V. allen vorigen coordinirendes Futurum anzusehen. »Und Er, der König nämlich, wird leben«, wenn auch des Armen Blut vergossen worden; er wird leben, um dem Armen mit Schaba's Schätzen und mit seiner beständigen Fürbitte auszuhelfen. Der Arme kann nach dem ganzen Zusammenhang durchaus nicht Subjekt zu וִיחִי sein; es kann nur vom König vorher und nachher die Rede sein. Nur der König, nicht der Bedürftige, vermag es, dem Armen (der dem Psalmisten aus V. 13 noch vor Augen steht) zu helfen. Nur Salomo kommt es zu, Schabäisches Gold (vergl. 1. Kön. 10, 1. 2) zu geben, welches er nach V. 10 von den Königen jenes Landes erhielt. Salomo theilt mit, wie auch a. a. O. der Messias die anerkennenden Gaben der heidnischen Fürsten seiner Gemeinde zu Gute kommen lässt. Tyrus' Kaufhandel ist dem Herrn heilig (Jes. 23; vergl. Jes. 66, 12. 20). Nach Jes. 49, 23 sind Könige zu Wärtern des erlösten Volkes Gottes bestellt. — Besonders zwingt uns aber וְיִתְפַּלֵּל בַּעֲדוֹ in diesem Verse von Anfang an den König als Subjekt zu statuiren. Allein die aufmerksame Betrachtung dieser Worte ist alle anderen Auffassungen zu schlagen geeignet. [יִתְפַּלֵּל] ist nach der genauen Etymologie dieses Wortes: »sich als Schiedsmann, Schiedsrichter zwischen Zwei stellen; als intercedirender Mittelsmann sich

aufstellen zwischen zwei Parteien«. Denn die Wurzeln פלא, פלה, פלל schliessen ein Sondern in sich; פָּלִיל ist der Sondernde, der Sondirende, der Richter; dann besonders im Piel Scheidungen machen; Hitp. sich als einen Scheidenden, als Vermittler geriren. Hierzu stimmt nun noch בְּעַד treffend, welche Präpos. die gewöhnliche bei diesem Verbum ist (vergl. Gesen. Thes. zu פָּלַל). בְּעַד nämlich ist eigentl. ein Nomen = distantia und dem Arab. *bu'dun* (Freitag); also der Schiedsmann tritt ein als die Distance, als einziges Mittelding, welches sich zwischen zwei streitenden Parteien befindet. Der Zusammenhang und Wortlaut hat es nun zu bestimmen, welcher Partei zu gute der Schiedsmann mit seinem Plaidoyer eintritt. Hier tritt der König ein den Armen zu gute; er tritt schiedsrichterlich und vermittelnd ein und setzt eine Entfernung zu Gunsten der Armen. Wörtlich: er tritt schiedsrichterlich ein als sein (des Armen) Zwischenstück, welches der Arme nöthig hat und welches ihm zu gute kommt. Der fordernde Theil, der in unserer Phrase stets Gott ist, hat es alsdann nur noch mit dem Mittelsmann zu thun, nicht mehr mit dem Armen. Dass nach dieser Auslegung unserer Worte der Arme nicht als für den König eintretend gedacht werden kann, sollte Jedermann einleuchten. Es ist vielmehr hier von jener mittlerischen intercessio die Rede, welche Hebr. 7, 25 Christo zuschreibt. Dazu kommt noch, dass es eine beständige Fürbitte ist (תָּמִיד), zu welcher sich noch ein unablässiges Segnen am Schlusse unseres Verses gesellt. יְבָרֲכֶנְהוּ] segnen mit Gütern, dieses בֵּרֵךְ kann schon deshalb nicht von Seiten des Armen dem Könige angethan werden, weil nach Hebr. 7, 7 nur der Geringere von dem Höherstehenden gesegnet wird. Nur אִשֵּׁר glückselig preisen (vergl V. 17) kann von Geringeren den Höheren zukommen (s. Cantic. 6, 9 u. Hitzig z. d. St.). Wo ein בֵּרֵךְ des Menschen in Bezug auf Gott vorkommt,

da ist es einfach ein Begrüssen Gottes zumeist in guter Gesinnung: wovon aber hier im Zusammenhange des V. nicht die Rede sein kann.

V. 16. 17.[11]) Schluss unseres Psalmes. Es folgt die Anwünschung reichen Landessegens und einer Fülle des Samens, der Nachkommen. Salomo und in ihm dem Messias werden Reichsgenossen gewünscht. Endlich wird sein Name zum Segen gesetzt allen Heiden.

יְהִי] Die apocopirte Form des Futurums scheint hier den Optativ zu empfehlen. Aber wie wir zu V. 8 bemerkten, die futura apoc. wechseln auch sonst mit den regelmässigen Futuris und bequemen sich ihnen an. Dazu ist im ganzen Psalme die Stimmung eine überaus zuversichtliche, welche das Futurum besser wiedergiebt (s. zu V. 2). Unser Vers verheisst Fruchtbarkeit des Landes und des Volkes.

פִּסַּת־בַּר] פִּסָּה von dem ungewöhnl. Verbum פָּסָה, welches sich aus dem Chald. פְּסָא und פְּסִיּוֹן erläutern lässt, woselbst פְּסִיּוֹן das Umsichgreifen des Aussatzes bebesagt (s. Buxtorf im Lex. Chald.) Demnach ist hier ein Umsichgreifen, oder ein Ueberfluss von Korn gemeint.

יִרְעַשׁ פִּרְיוֹ] es wird wallen seine (des Kornes) Frucht auf dem Gipfel der Berge, wie die vom Winde bewegten Bäume oben auf dem Libanon hin und her wallen. רָעַשׁ] (s. zu Ps. 2, 1) es liegt eine zitternde, wallende Bewegung

[11]) 16. Es wird Ueberfluss sein an Korn im Lande, auf dem Gipfel der Berge,
es wird rauschen wie der Libanon seine Frucht;
und sie werden hervorblühen aus der Stadt wie das Kraut der Erde.
17. Es wird sein Name währen auf ewig,
Angesichts der Sonne sprosst fort sein Name;
und sie segnen sich bei ihm;
alle Völker werden ihn glücklich preisen.

darin, die sich auch beim Erdbeben verspüren lässt, wo die Grundfesten der Erde zittern und hin und her wallen (Jes. 24, 18). Diese Vergleichung des Landes mit den Bergen kommt auch vor bei Jes. 35, 2: die Wüste werde blühen, denn die Pracht des Libanon sei ihr gegeben, die Herrlichkeit des Carmel und Saron. Dass die Berge auch fruchtbar waren in Palästina, zeigt schon der Name des sehr fruchtbaren Vorgebirges Carmel, welches Fruchtgefilde bedeutet. Zur Fruchtbarkeit des Landes in der Zeit des Salomo-Messias gesellt sich nun die Fülle des Volkes, Reichthum der Nachkommenschaft. Dies ist ja ein bekannter Zug des Segens in der heil. Schrift. Schon V. 7 stellte ein Hervorspriessen der Gerechten als ein wesentliches Moment der Tage des Messias dar. Hier wird mehr im Allgemeinen der Kindersegen unter dem Bilde der Fülle dargestellt, mit welcher das Kraut auf dem Felde hervorsprosst. So nennt Jesaia 22, 24 (vergl. 34, 1) die Sprossen des Hauses Eljakim's geradezu צֶאֱצָאִים, was sonst von Pflanzen steht. Ganz ähnlich, wie die Menschen mit Kraut der Erde verglichen werden, wird der Messias selbst in Jes. 4, 2 geradezu »Frucht des Landes« genannt, und auch die Benennung des Messias mit Zemach (Sach. 3, 8; 6, 12) beruht auf dieser Vorstellung, dass er in Canaan werde geboren werden. Und so sieht der S. hier des Messias Reichsgenossen in grosser Zahl in Canaan hervorblühen. מֵעִיר] aus der Stadt, hier hervorgehoben als Wohnung der Menschen. Vielleicht liegt der Nebenbegriff darin, dass die Stadt die Menge nicht mehr fassen kann und sie herausbrechen aus derselben. Ein solches Herausbrechen der zahlreichen Nachkommenschaft zur Rechten und zur Linken, wird der zuvor unfruchtbaren Gemeinde Israël Jes. 54, 1—3 verheissen, und zwar auch in Folge der Erscheinung des Messias.

V. 17 kehrt zum Thema, zur Verherrlichung des Königs zurück, gleich einer das Thema wiederklingen lassenden

Schlusspassage. Hier wird die Ewigkeit seines Namens in gleicher Weise dem Salomo-Messias beigelegt, wie in der Doxologie (V. 19) dem Jehova. Verkürzt man diese Ewigkeit hier und nennt sie ideal oder hyperbolisch, so ist mit gleichem Rechte auch die Ewigkeit des Jehovanamens in V. 19 anzutasten. Die Ewigkeit des Namens unseres Salomo-Messias steht und fällt hier mit der Ewigkeit des Namens Jehova. In dem Satze: Angesichts der Sonne sprosse sein Name, begnügt sich der Psalmist wieder (wie V. 5) die Dauer der messianischen Herrschaft durch die Dauer der Erde zu limitiren.

יָנִין] ist mit dem Ketib zu lesen, es ist Fut. Hi. von נוּן sprossen, subolescere: woher auch der Fisch seinen Namen hat, gemäss der ihm eigenthümlichen zahlreichen Vermehrung. Das Keri empfiehlt Fut. Ni. יִנּוֹן, welche Form im Talm. ein Name des Messias geworden (vergl. Buxt. Lex. Chald. unter יְנַן).

וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ] Das Hitpaël hat die Bedeutung: sich mit seinem (des Königs) Namen segnen, wünschen, dass man Theil habe an dem Segen, zu welchem Gott den König gesetzt. Schon Ps. 21, 7 sahen wir, dass David von Gott zum Segen gesetzt worden. Hier nun wird diese Central-Verheissung, die an die Patriarchen ergangen, in Salomo localisirt. Das Vorrecht Abraham's (Gen. 12, 3) und darnach Isaak's (Gen. 22, 18), wird hier für immer und ewig auf Salomo übertragen. Nunmehr ist **Er** Repräsentant des Messias, fortan soll Er zum ewigen Segen dastehen. Und doch stand David nach Ps. 21, 7 zum Segen auf ewig da, — und es war doch dem Abraham und Isaak das Gleiche zugesagt. Um hier nun schrecklichen Widersprüchen zu entgehen, und Gott nicht etwa eines beständigen Wechselns und Abspringens zu zeihen, sind wir zu der folgenden Behauptung berechtigt und genöthigt. Entweder ist es jedesmal von Abraham an der

Messias, also eine und dieselbe Person, an die der ewige Segen geknüpft worden. Dann sind Abraham, Isaak, David, Salomo nur Repräsentanten, in denen immer ein und derselbe Messias, gestern und heute derselbige und in Ewigkeit, angeredet wird. Oder aber, wir leugnen die Identität der Person, auf die sich der Segen immerdar bezieht, wo wir jedoch auf folgende Klippe stossen. Wir haben alsdann nur Bruchstücke von Verheissungen vor uns im A. T., die an verschiedene Personen dasselbige in unwiderruflicher Weise knüpfen. Kurz, es wären Verheissungen, die garnicht mit einander im organischen Zusammenhange ständen; sie liefen bunt neben einander her. Abraham, Isaak, David und nun auch Salomo — endlich Christus könnten dann ihre Ansprüche geltend machen; Jedem wäre das Recht zuzugestehen, dass Er sich als Den darstelle, an den der Segen ohne Vorbehalt geknüpft, in dem der Segen localisirt sei. Solcher Klippe entgehen wir, falls wir, wie schon bemerkt worden, eine allen Zeitenwechsel überdauernde Persönlichkeit statuiren, die sich in Abraham, Isaak, David und Salomo die ihr nöthigen und zeitgemässen Repräsentanten bildete. Diese ewige Persönlichkeit ist eben der Messias, der in allen seinen Repräsentanten gemeint ist und in ihnen ganz eigentlich und vornehmlich angeredet wird. Damit erklärt sich nun auch der Wechsel der Repräsentanten, dass, während in Ps. 21 David angeredet war, hier plötzlich Salomo hervortritt. Sie sind eben nur Schalen, Formen — und der Messias, gestern und heute derselbige und in Ewigkeit, ist der bleibende Kern, das bleibende Princip in allen Repräsentanten. — Etwas anders als das Hitpaël ist das Nifal von בָּרַךְ zu fassen. Letzteres wird auch im N. T. als Passiv gefasst: gesegnet werden in Jemandes Person (Gal. 3, 8). Beim Ni. nämlich steht Einer für, anstatt Aller da; weil in ihm der Segen localisirt ist, weil Er gesegnet ist, so sind sie schon eben damit in Ihm Alle gesegnet (= ἐν

Χριστῷ). Beim Hitpaël aber steht der Gesegnete und die des Segens Bedürftigen einander gegenüber, sie wünschen sich und aspiriren auf den Segen des Anderen. In diesem Hitpaël liegt das Gleiche vor, was Paulus den Juden und Heiden beilegt: dass jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus Herr sei, Gotte dem Vater zum Ruhm (Phil. 2, 11). Das Nifal mit seiner passivischen Bedeutung passt besser auf den einst da gewesenen Abraham; das Hitpaël stimmt trefflich zu dem stets vorhandenen, ewig lebenden Samen Abraham's.

Alle Heiden werden Ihn preisen] eigentlich Ihn, den König, als den Geraden, Gerechten anerkennen (אִשֵּׁר verwandt mit יָשַׁר, vergl. Jes. 1, 17); dann glücklich preisen wie Luc. 1, 48: *μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί*. Auch hier ist die Bezugnahme auf den Messias evident.

V. 18—20 [12]): folgt eine sogenannte Doxologie (eine Beracha), die nur analog dem Abschluss der übrigen vier Psalmbücher dieses Psalmbuch abschliesst. Der Verfasser ist schwer zu bestimmen; jedenfalls aber hat derselbe unseren Psalm als ein Davidisches Produkt anerkannt.

Wir sahen auch in unserem Psalm wie in allen vorigen, dass sich innerhalb der zeitlichen Schranken Salomo's eine Fülle des Inhalts ergoss, die nur dann sinnvoll ist, wenn in Salomo zugleich der Messias gemeint und angeredet wurde.

12) 18. Gesegnet sei Jehova Gott, der Gott Israël's,
der da Wunder thut allein!
19. Und gesegnet sei sein herrlicher Name in Ewigkeit,
und es werde erfüllt von seiner Herrlichkeit die ganze Erde!
Amen, Amen.
20. Zu Ende sind die Gebete David's, des Sohnes Isai's.

Die Davidische Abfassung ergab sich uns schon oben aus inneren und äusseren Gründen. Im Psalme selbst fanden wir Nichts, was über den Gesichtskreis David's hinausgegangen wäre. Die geographischen Grenzbestimmungen waren ziemlich vage gehalten, auch der Besuch der Königin Schaba's ist noch unbekannt. Mithin fordert der Inhalt des Psalmes nicht von uns, Salomo's Zeit als Lebensperiode des Verfassers zu statuiren. Und David konnte ja auch einigermassen sich die ausgedehnteren, grossartigeren Verhältnisse während der friedlichen Regierung Salomo's vergegenwärtigen. Hatte er doch Alles angebahnt, alle Feinde umher zum Schweigen gebracht. Weiss er doch auch, dass der Charakter des Reiches seines königlichen Sohnes ein friedlicher sein sollte, und dass somit Handel und Verkehr blühen würde. Auch diese Zeitströmung wendet David nun an, um Messianische Gedanken darin einzukleiden.

Wie wir schon erwähnten, haben Ps. 72 und Ps. 45 viele Aehnlichkeit hinsichtlich der Farben, mit denen an beiden Orten der König, dessen Regierungsweise und Reich beschrieben wird. Stellen wir es kurz zusammen. Ps. 45, 2 (dem König) = Ps. 72, 1; dem Salomo); Ps. 45, 5 = 72, 12—14; Ps. 45, 6 = 72, 4. 9. 11; Ps. 45, 7 = 72, 8. 17; Ps. 45, 8 = 72, 7; Ps. 45, 10 = 72, 11; Ps. 45, 13 = 72, 10; endlich Ps. 45, 17 = 72, 16c (die reiche Nachkommenschaft).

Diese Gemeinsamkeit der Züge deutet auf einen Verfasser, welcher David ist, wie an beiden Orten mit ziemlicher Sicherheit sich nachweisen liess: am sichersten freilich in Ps. 72, welcher somit Ps. 45 stützt.

Psalm 110.

Der in Ps. 45 und 72 schon mit Majestät und Herrlichkeit belehnte Salomo-Messias erscheint uns in Ps. 110

(wie in Ps. 8) noch einmal in voller Kenosis, aber nur, um sofort aus ihr entnommen zu werden und zur Rechten Gottes seinen ihm gebürenden Platz einzunehmen. Die Signatur dieses Psalmes, welche da lautet: Leiden zuvor, Herrlichkeit darnach, ist im Schlussverse deutlich dargelegt.

Die Ueberschrift »von David« ist unzweifelhaft ächt. Sie wird auch noch aufrechterhalten durch die Aehnlichkeit des dritten Verses mit 2. Sam. 23, 4. Den Thau, als Bild des Reichthums an Reichsgenossen, bringt der als Frühlicht erscheinende Messias (אור בֹּקֶר) mit sich und lagert ihn ab auf der Erde. Es wird der Thau — nach poetischer Anschauungsweise — geboren aus dem Schoosse der Morgenröthe.

Suchen wir für unseren Psalm eine historische Veranlassung, einen geschichtlichen Anhalt, so bietet sich als sehr geeignet dazu Adonia's Aufstand dar. Damit wird nun auch die Abfassung unseres Psalmes zeitlich ganz nahe zusammengerückt mit der Abfassung der letzten Worte David's (2. Sam. 23). Aus dieser gleichen Abfassungszeit lässt sich nun die Gleichheit des Bilderkreises vom Frühlicht und Thau trefflich erklären. Dass David erst 70 Jahre alt war, und somit zum Singen von Psalmen noch nicht unfähig gewesen zu sein braucht, hielten wir schon in der Einleitung zu Ps. 45 aufrecht.

Adonia's Versuch, sich zum König zu machen (1. Kön. 1), wird nämlich mittelst unseres Ps. verurtheilt und durch dieses Gotteswort ganz eigentlich vereitelt. Adonia war der vierte Sohn David's und nach dem Absterben der früher gebornen Söhne hatte er nach dem Erstgeburtsrecht vollen Anspruch auf die Thronfolge. Es erklärt sich aus diesen seinen Rechtsansprüchen auch der vornehme Anhang, den er fand. Abjathar, der Hohepriester, und Joab gesellten sich ja zu ihm auf des Prätendenten Einladung hin. Nur Salomo und Nathan, der Prophet, waren nicht

eingeladen. Da, Angesichts dieser Gefahr, erscheint Bathseba vor dem König David. Für sie stand Alles auf dem Spiele; Gottes Verheissung und David's Schwur war vernichtet, wenn Adonia's Plan gelang. Auf David kam Alles an, auf ihn sah ganz Israël, dass er ihnen den Nachfolger bestimme — dies hält Bathseba dem König ausdrücklich vor (1. Kön. 1, 20). Nathan kommt verabredeter Maassen darüber zu, und verstärkt durch seine Worte die Entrüstung des Königs über Adonia's rebellische That. Sofort lässt David Salomo zum König ausrufen und am Bache Gihon ihn salben. Er blieb, während dies geschah, im Palast und ward daselbst durch heiligen Geist vergewissert, wie Gott gegen den rechtmässigen König der Verheissung, gegen Salomo, gesinnt sei. Er hört Gott im Geiste zu Salomo reden, und theilt im Namen Gottes oder als der Mund Gottes dem Salomo das Gehörte mit, wie solches die Propheten zu thun pflegten. Der Psalm wird offenbar den Salomo gestärkt haben als Wiedergabe der gnädigen Gesinnung Gottes über ihn.

Salomo also ist der historische Vordergrund, der Anhalt, um abermals messianische Wahrheiten auszukünden. Bei der Erklärung erst werden wir nachweisen, wie Alles auf Salomo's gefährliche Lage, in der er sich in diesem Zeitmoment befand, trefflich passt. Aus dieser gefährlichen Lage Salomo's erklärt sich übrigens auch, dass hier die Wirksamkeit des Königs (V. 5—6) sehr kriegerisch eingekleidet ist, obgleich, wie wir sehen werden, der Salomo-Messias ruhig zu Gottes Rechten sitzen bleibt. Denn schon hier wird Salomo nach überstandenem Leidenswege als der nachmalige Friedenskönig gekennzeichnet, wenn auch annoch Feinde zu zerschmettern sind. Es zeigt sich gerade in dieser Ausmalung, wonach die Feinde massenweise dahinsinken, so recht ein letztes Aufflackern des ungebrochenen Kriegersinnes und Heldenmuthes unseres David. Das Imperatorische, Siegesgewisse hat un-

seren König auch in diesen letzten Tagen seines Lebens nicht verlassen.

Innere messianische Beweise sind folgende. 1) In V. 5 wird der König des Ps. Adonai (Gott) angeredet. 2) Der König hier ist zugleich Priester, und zwar in die Ewigkeit hinein (V. 4). 3) Das Gericht über die Heiden ist ein auch sonst messianischen Stellen eignender Zug (vergl. Jes. 11, 14. 15; 25, 10—12; 63, 1—6; Mi. 5, 3—5).

Aeussere messianische Beweise sind so reichlich vorhanden, wie kaum bei einem anderen mess. Psalme. Vom Messias versteht diesen Psalm vor Allen der Messias selbst, wie auch die ihm nicht widersprechenden Pharisäer nach Matth. 22, 41 ff.; Petrus in Apostelgesch. 2, 34; Paulus in 1. Cor. 15, 25; endlich Hebr. 1, 13; 10, 13. Ausserdem giebt es im N. T. mannigfaltige Beziehungen auf Ps. 110, 1 (das Sitzen zur Rechten). Ferner ist hier das Symbolum apostolicum zu nennen, welches sein: »sitzend zur rechten Hand Gottes« aus unserem Psalme nahm, nach Anleitung der genannten apostolischen Stellen. Ebenso verstehen ihn vom Messias die älteren Rabbinen, wie Saadia (zu Dan. 7, 13), J. Arama; auch das Midrasch Tehillim und mehrere Andere, welche Polus in seiner Synopsis citirt (vergl. auch Schöttgen, de Messia S. 246). Aber schon zur Zeit Justin's legten sie diesen Psalm von Hiskia aus, ein anderes Mal von Abraham (s. Raschi), oder auch von David (A. Esra, Kimchi). Oder es sollte eine Aufforderung an David sein, nicht mit in den Krieg zu ziehen gegen Rabbath-Ammon, vergl. Friedländer im Comm. (wozu in V. 6 nichts berechtigt). Die älteren Ausleger verstehen den Psalm ebenfalls vom Messias (z. B. auch Calv., Rudinger) und dabei bleiben auch die meisten Ausleger, z. B. Rosenmüller, Thol., Hengstenb., Del., Stier unter den Neueren. D. W. hält wenigstens das für möglich, dass der Ps. auf David gedichtet sei, also der Davidischen Zeit mindestens entstamme. Falsch aber schliessen Viele alles

Typische hier aus und beziehen den Psalm auf Christum direkt. Aber das Typische, nämlich die historische Praeformirung der messianischen Heilsthaten und der messianischen Zukunft, schliesst das direkt Messianische nicht aus. Denn nie sind doch Salomo und sein Thun, oder David und sein Leiden um ihrer selbst willen in den mess. Psalmen geschildert, sondern stets nur zur Einkleidung und Illustrirung der analogen Schicksale des Messias. Hier zum Beispiel wird der Versuch, Salomo von der Thronfolge zu verdrängen, benutzt, um des Messias Erhöhung zur rechten Hand Gottes den Gläubigen in Israël klar zu machen. Somit ist der sogenannte Typus freilich nur um des Messianischen willen da, nicht aber ist Salomo's Geschick um seiner selbst willen geschildert. Aber andrerseits halten wir fest, dass die direkt messianische Weissagung, um nicht ein Fremdes in der Gegenwart zu sein, sich stets an historische Ereignisse anlehnt, auf ihnen sich erbaut.

V. 1—4.[1]) Die königliche Erhöhung, Obmacht, und das

[1]) V. 1. Von David, ein Lied.
Eingebung Jehova's an meinen Herrn:
»Setze Dich zu meiner Rechten,
bis dass ich lege Deine Feinde zum Schemel Deiner Füsse.«
2. Das Scepter Deiner Macht wird ausstrecken Jehova aus Zion:
herrsche inmitten Deiner Feinde.
3. Dein Volk sind freiwillige Gaben an Deinem Machttage;
in heiligen Schmuckgewändern, aus des Frühlichts Schooss
kommt Dir Dein jugendlicher Thau.
4. Es hat geschworen Jehova und wird ihn nicht gereuen:
»Du bist ein Priester ewiglich,
nach der Weise Melechisedek's«.

ewige Priesterthum desjenigen, welchen David seinen Herrn nennt.

נְאֻם] st. constr. des part. pass. נָאוּם, nach dem Arab. bedeutet diese Wurzel ein sanftes Säuseln und Einblasen, verwandt נָהַם = brausen — also ganz wie von inspirare inspiratum, die Eingebung kommt. Gott giebt dem Herrn David's, Salomo Etwas ein, was ihn stärken soll in den bedrängten Umständen zur Zeit seiner Krönung (s. Hupf. zu Ps. 36, 2).

לַאדֹנִי] von דּוּן eigentl. »unter sich pressen«, mit derselben bildlichen Anschauung wie sie in רָדָה und כָּבַשׁ vorliegt, wonach man den Fuss auf Einen setzt, und so über ihn herrscht. Michaelis will ohne Grund לַאדֹנָי lesen, welche Lesart aber weder durch Codices (mit Ausnahme eines Cassel'schen) noch durch die alten Uebersetzungen gestützt wird. »Meinem Herrn« ist zu übersetzen. Erst wenn wir das Adonai in V. 5 auf diesen selbigen König beziehen können (wie unten sich herausstellen wird) liegt in dem אֲדֹנִי hier auch das אֲדֹנָי. Dass nun Adonai (= Gott) in diesem אֲדֹנִי stecke, setzt auch die Argumentation Jesu den Pharisäern gegenüber voraus. In Matth. 22, 41 ff. legt Jesus den Nachdruck darauf, dass David den hier in Rede stehenden König *κύριος* nenne. Damit wollte er die Pharisäer zur Anerkennung bringen, dass schon David in dem Messias ausser der Würde, sein (David's) verheissener Sohn zu sein, noch etwas Höheres gesehen habe. Er habe ihn auch als *κύριος* anerkannt. Ist dies nun nicht s. v. a. Jehova, sondern bloss Herr im Sinne von »König«, so hinkt die ganze Argumentation Jesu. Die Pharisäer konnten gemäss unserer Auffassung des Ps. antworten: David nenne ihn *κύριος*, weil Er ihn eben zum König salben liess. Ist aber schon hier in V. 1 *κύριος* Jehova, wie unten V. 5, steckt im אֲדֹנִי das אֲדֹנָי: dann waren die Pharisäer in der Klemme.

Sie mussten dann anerkennen, dass Jesus, David's Sohn, sich gemäss dieses Psalmes auch göttliche Würde beizulegen berechtigt ist. Der Hohepriester hätte nicht sein Kleid zu zerreissen brauchen, wenn er anerkannt hätte, dass ein Sohn David's zugleich *κύριος* d. i. Herr, Jehova David's sein könne, ja sein müsse nach Ps. 110, 1. 5. Salomo ist abermals nur die durchsichtige Hülle des Messias.

שֵׁב] setze *Dich*. Es ist ein Ausdruck, der den König auffordert, in Ruhe und Gelassenheit den Sitz einzunehmen, den Gott ihm bereitet hat. Gott selber wolle ihm seine Feinde schon unterjochen. Wie lieblich muss dies dem Salomo geklungen haben, als bei der Rückkehr von der Salbung sein Vater ihn mit solchem Gotteswort empfing. Wie herrlich ward Christus über alle Engel erhoben, als bei der Himmelfahrt sich dieses Wort an Ihm erfüllte »setze Dich zu meiner Rechten«. Aber damals schon ward in Salomo Christus also erhöht und zur Ruhe gebracht; zum Trost des Volkes ward solch siegreiches Thronen des Messias nach den langen Verfolgungen desselben in David's Person durch unsern Ps. dem Volke proclamirt. An Salomo's Schicksal und Erhöhung lernte das Volk des Messias siegreiches Thronen.

לִימִינִי] Die Rechte ist der Ehrenplatz; so steht Ps. 45, 10 die Braut zur Rechten des Königs; die Statthalter und Söhne des Königs sitzen im Orient zur Rechten des Herrschers (vergl. Munthinge im Comm. zu den Pss. S. 187). Aus dem Gesichtskreise David's erläutert, und also im Hinblick auf Salomo gedeutet, wird sich Folgendes als Sinn unseres Verses ergeben. Wir müssen nach v. Hofmann's Vorgang (Schriftbeweis II, S. 497) erwägen, dass Jehova laut Ps. 68, 17 und Jes. 8, 18 auf Zion wohnt. Wir nehmen hinzu Ps. 132, 13. 14, woraus sich ergiebt, dass Gott über der Bundeslade zwischen den Cherubim seinen Thron aufgeschlagen hat, also ganz eigentlich auf

Zion thront. Nun hat Jehova aber nach Ps. 2 nichtsdestoweniger seinen König auch auf Zion eingesetzt — jetzt Salomo, wie damals David. Mithin muss dieser König Jehova's Stellvertreter und Statthalter auf Erden sein und gemäss der morgenländischen Sitte zur Rechten des Oberhauptes, hier nämlich Gottes, sitzen. Diese nunmehr dem Salomo zu Theil gewordene Ehre wird mittelst einer bekannten Phrase ins Licht gestellt. Er wird begrüsst als König auf Zion, als Statthalter Gottes. Jedoch mit dem vollen Umfang und Inhalt dieses Sitzens zur Rechten Gottes decken sich Salomo's Geschichte und seine Thaten nicht, oder doch nur andeutungsweise, nur vorläufig. Salomo ausschliesslich konnte nicht gemeint sein, ja nicht einmal Salomo principaliter. Salomo blieb nicht sitzen auf dem Throne, sondern besudelte sein Diadem. Die Aufforderung Gottes erging vielmehr an Einen, der sitzen blieb, an Christum. Salomo giebt nur die Veranlassung, um über den Messias so Wichtiges aussagen und lehren zu können. Und zwar galt es dies — zu des Volkes Trost und Aufrichtung — zu lehren, dass der Messias nach seinem Leiden (vorerst in David) nunmehr Ruhe gewonnen hat und wartet, bis Gott Ihm alle seine Feinde wird zu Füssen gelegt haben. Die Apostel entnehmen solche Lehre von Christo auch einzig und allein aus unserer Psalmstelle. Und mit Recht, denn Salomo's Friedensreich war ja die beste, von Gott selber bewerkstelligte Abschattung der Erhöhung des Messias.

עַד כִּי אָשִׁית וגו] Dieser Satz ist eine bildliche Ausmalung dessen, was schon im אָדוֹן, der Etwas unter sich tritt, liegt. Er soll die Feinde zum Schemel [2]) haben, d. i. über sie Alle herrschen. Dasselbe Bild kommt 1. Kön. 5, 17 vor.

2) Der Chald. übersetzt הֲדֹם treffend durch כְּבֵישׁ = Schemel.

Zu עַד, was s. v. ist wie עַד־אֲשֶׁר, bemerkt Delitzsch, dass diese Präposition die Zeit, welche jenseits des mit עַד gesetzten Termins liegt, nicht ausschliesst (gleichwie auch Ps. 112, 8; Gen. 49, 10; 2. Sam. 6, 23). Aber das sind doch Ausnahmen, welche aus der laxen Hebr. Logik entstanden sind. Hier jedoch liegt nichts im Wege, »bis« streng logisch als term. ad quem zu fassen = 1. Kor. 15, 25. 28; Hebr. 10, 13.

Keine andere Stelle im A. oder N. T. berichtet von dieser Ertheilung einer so hohen Prärogative in ursprünglicher Weise; alle vielmehr sind sie aus unserem Ps. abgeleitet. Auch Jesu ward diese Prärogative nicht mittelst eines ausdrücklich an ihn gerichteten Gottesspruches zuertheilt. Sonach ist dieses innergöttliche Verhältniss zwischen Jehova und dem Messias proclamirt und in die Welt eingeführt mittelst unseres Psalmes; Salomo ist der gefügige Stoff dazu, um solche ewige Wahrheit bekannt zu machen. Das Gleiche gilt ja, wie wir schon zu Ps. 40 hervorhoben, von allen Citaten in Hebr. 1, die sich allesammt durchaus nicht nachweisen lassen innerhalb des Lebens Christi im Fleische.

מַטֵּה] eigentl. Ruthe, Stab Deiner Macht, nämlich das Scepter; חוּטְרָא übersetzt der Chald., gleichwie Ps. 45, 7 auch שֵׁבֶט von ihm übersetzt wurde, woselbst wir schon über die grosse Bedeutung des Scepters im Alterthum Einiges sagten. Micha 6, 9 übersetzt das Targum מַטֵּה direkt durch »König«, und auch Num. 24, 17 ist שֵׁבֶט Symbol der Herrschaft. Gleichwie in Jes. 11, 4: »der Stab seines (des Messias) Mundes« auf richterliche Aussprüche deutet, die die Erde schlagen, so kann auch hier mit der Aussendung des Scepters das rechte Gericht des Königs unter den Heiden gemeint sein. In dem Bilde selber liegt folgende Anschauung vor. Von Zion aus, wo der König zur Rechten Gottes **sitzen** bleibt, wird Jehova sein Scepter

der Macht ausrecken, ausstrecken. Das Scepter reicht hinein mitten unter seine Feinde von Zion aus; es ist und wirkt allgegenwärtig. Dies ist in der That ein gewaltiges Bild, dessen voller Inhalt sich nur mit der Wirksamkeit des Messias deckt, von dem Jes. 11, 4 sagt: dass Er mit dem Scepter seines Mundes die Erde schlage und mit dem Hauch seiner Lippen den Bösewicht tödte. An Salomo wird dies nur vorläufig versinnlicht, darum klingt es auch bei ihm noch hyperbolisch, ohne dass man jedoch bei dieser Hyperbel stehen zu bleiben brauchte.

Zion ist der Ort, wo Gott seine Verheissungen an Israël sich darstellen lässt: es ist der Ausgangsort des Heiles katexochen (selbst noch laut Röm. 11, 26). Im N. T. nämlich, z. B. im Hebräerbriefe 12, 22 [3]) wird Zion zum Symbol der Kirche Gottes, und dies Wort wird gebraucht, um eine bestimmte Idee in den Lesern anzuregen und die Stetigkeit, die Gleichförmigkeit der Offenbarungsweise Gottes im A. u. N. T. zu wahren. Zion und auch Jerusalem bleiben stehen in der Anschauung der Apostel als die zündenden Schlagwörter für gewisse geistliche Begriffe und Verhältnisse (vergl. Gal. 4, 24 ff.). Es sind die ewigen, die legitimen Ausdrücke für ewig dauernde Verhältnisse. Und somit behält unser Vers noch heute in Bezug auf den Messias seine volle Wahrheit. Von seiner Gemeinde (seinem Zion) aus herrscht Christus durch seinen Geist mitten unter seinen Feinden.

רְדֵה] Der Imperativ wechselt hier in prägnanter Weise und zum Ausdruck grösserer Energie mit dem Futur, das wir erwarten würden, vergl. Gen. 12, 2: sei ein Segen, nachdem Futura voraufgegangen. Die Feinde sind hier gemäss dem historischen Vordergrund Adonia und

3) Die vom irdischen Zion excommunicirten Judenchristen seien zum Berge Zion gekommen — natürlich nach dem geistlichen Verstande der Worte.

die von ihm zum Festmahle Gerufenen — dann aber vornehmlich alle Feinde aller Zeiten, die sich aufmachen wider den Messias.

V. 3. Salomo stand noch ziemlich isolirt — darum wird in diesem Verse ihm Volkes die Fülle verheissen.

עַמְּךָ נְדָבוֹת] Dein Volk sind freiwillige Gaben (vergl. Exod. 25, 2). In dieser Charakteristik des Volkes liegt die Freudigkeit und Freiwilligkeit, mit der sie sich stellen, und auch das Unerwartete ihres Eintreffens am Machttage des Messias.

בְּיוֹם חֵילֶךָ] Das ֶ steht wegen des Merka mahpachatum. Dieser messianische Ehren- und Machttag steht parallel und ist derselbige, wie V. 5 der Tag seines Zornes.

Mit בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ] beginnt das zweite Hemistich: in heiligen Schmuckgewändern. הָדָר wird auch Ps. 104, 1 als ein herrliches Gewand, welches Gott angelegt hat, betrachtet. Hier nun steht das Wort in einem ungewöhnlichen Plural. Dieser Plural mag daher kommen, weil das Volk ja dem Sänger als Thautropfen erscheint, von denen jeder Tropfen etwas für sich Bestehendes ist und jedesmal wieder denselben Schmuck (הָדָר) aufweist. Also eine Pluralität von הָדָר bietet sich dem Auge des Sängers dar: ein und dasselbe הָדָר repetirt sich unzählige Male, denn jeder Thautropfen stellt wieder den vollen הָדָר in sich dar. Diese Vergleichung des Volkes mit Thautropfen leitet auch über zur Darstellung dieses Schmuckes als eines heiligen, reinen, mithin priesterlichen. Das ganze Volk ist wie der Thau in hellglänzenden, reinen Gewändern erschienen; es ist also ein Königreich von Priestern s. Exod. 19, 6 (vergl. auch Apoc. 3, 18). Auch woher und durch welche Wirkung dieses Volk so auf einmal vorhanden sei, wird noch in Bildern angegeben. Aus dem רֶחֶם מִשְׁחָר] komme dem König sein jugendlicher, jugendfrischer Thau. Eine Copula fehlt in diesem sehr compacten Satz-

gefüge: ist Dir, kommt Dir, mag man nach dem Zusammenhange ergänzen. מִשְׁחָר von שַׁחַר mit dem מ locale ist nach Rödiger in Ges. Thes. der Ort, die Himmelsgegend, von wo die Morgenröthe ausgeht. Jedoch ist das מ loci so wenig wie bei מַחְשָׁךְ (Jes. 29, 15; 42, 16) zu pressen, weshalb מִשְׁחָר statt שַׁחַר steht. Diesem Frühlicht wird ein Mutterleib zugeschrieben, aus dem der Thau geboren werde. Von da herab senke er sich gleichsam auf das Land nieder. Der dichterischen Anschauung scheinen die Strahlen des Frühlichts den Thau gleichsam mit sich zu bringen und auf der Erde abzulagern, obgleich sie ihn eigentlich vorfinden. Hiob 38, 28 scheint auch von Behältern des Thaus zu reden. Diese Erwähnung des Frühlichts klingt an 2. Sam. 23, 4, wo der Messias dem Frühlichte verglichen wurde an; desgleichen der Thau, welcher hier aber die Fülle der Reichsgenossen bedeutet.

Thau wird Israël auch noch Mi. 5, 6 genannt, denn einen dem Thau vergleichbaren Einfluss übt es aus auf die Heiden. Die in Zion sich einfindende Festversammlung des ganzen Volkes heisst der reichliche (alles belebende) Thau Hermon's, welcher diesmal auf Zion herabgekommen sei (Ps. 133, 3). טַל יַלְדוּתֶךָ] ist wie הַר קָדְשִׁי (mein heiliger Berg) zu fassen, also »Dein jugendlicher Thau«, Dein soeben frisch aus der Morgenröthe Schooss geborner Thau.

Summiren wir kurz die Charakteristica dieses Volkes, so sind sie: 1) das Volk macht den wohlthätigen Eindruck von freiwilligen Gaben. 2) Es kommt das Volk in reinen priesterlichen Gewändern. 3) Es kommt ganz früh an diesem Machttage, schon aus dem Schoosse des Frühlichts (etwa durch Machtwirkung des Messias vergl. 2. Sam. 23, 4), und zwar unerwartet und in grosser Fülle, wie der Thau, dessen Kommen man im Voraus auch nicht bestimmen

kann. Andere anziehende Gedanken entlockt noch Stier diesem Verse.

V. 4. Wir müssen zum besseren Verständniss dieses Verses die von uns aufgestellte geschichtliche Veranlassung ins Auge fassen. Abjathar, der Hohěpriester nach dem Gesetz, war ebenfalls zu Adonia abgefallen; er war Hohepriester auf Zion vor der Bundeslade. Hingegen der treu gebliebene Zadok war nur Priester zu Gibeon (1. Chron. 16, 39). Mit Rücksicht nun auf jenen abgefallenen Hohenpriester nach dem Gesetz scheint dieser Vers ausgesprochen zu sein. Es ist, als ob Jehova tröstend zu Salomo durch David sagen wollte: bekümmere Dich nicht um des gesetzlichen Hohenpriesters Abfall. Du bist selbst ein Priester wie einst dein Vorgänger in Salem (Jerusalem), wie einst Melchisedek ja auch Priester und König zugleich war. Und zwar bist Du ein Priester, der nicht abfällt, wie jener Abjathar, sondern der ewiglich bleibt — nach dem Schwure Gottes. Und dieser Schwur kam an Salomo eben mittelst unseres Psalmes, und in Salomo ward er hauptsächlich zugeschworen dem Messias, dessen ewiges Priesterthum die Apostel allein aus unserer Psalmstelle erweisen. Und dass diese Zusage eines ewigen Priesterthums in Salomo an den Messias erging, macht auch das Gesetzwidrige solcher Amtsverleihung erträglich. Denn wider das Mosaische Gesetz war es doch offenbar, dass in Salomo ein Priester aus Juda, und nicht aus Levi erkoren wird, und zwar in alle Ewigkeit hinein aufgestellt wird.

Von seiner Abnormität verliert der Ausdruck »Priester« in seiner Anwendung auf Salomo, also auf Einen aus Juda's Stamm, überdies Etwas, wenn wir Folgendes erwägen. כֹּהֵן zu sein, war an sich den einzelnen Israëliten nicht durchaus fremd. Aus Num. 3, 41 u. 8, 16—18 erfahren wir, dass Gott die Leviten annahm an Stelle der Erstgebornen Israël's. So waren denn diese Erstgebornen, und in ihnen

ganz Israël zum priesterlichen Dienste verpflichtet. Ja, nach Exod. 19, 6 war Israël Gotte ein Königreich von Priestern. Und schon von Alters her hatten gerade die Erstgebornen, als die geeignetsten Repräsentanten der Familie, die priesterliche Funktion.

Wenn nun also der Name כֹּהֵן auch nicht absolut unpassend ist bei der Beziehung auf Salomo aus Juda, so bleibt des Auffälligen doch immer noch genug. Erstens soll er in Ewigkeit Priester sein, sodann soll er das Amt ausüben, den Funktionen des Priesters obliegen, wie Melchisedek. Darum sagen wir nun, es soll unser Vers auffällig sein; er will mit Absicht dem Salomo ein viel erhabeneres, ein ewiges Priesterthum beilegen, ein weitgreifenderes, als das allgemeine Priesterthum, an dem jeder Israëlit Theil hatte (nach Exod. 19, 6). Es soll wie Ps. 40, 7. 8 der Ausspruch etwas widergesetzlich klingen, um recht auffällig zu machen, wie die gesetzlichen Opfer (vergl. Ps. 40, 7. 8) und das gesetzliche Priesterinstitut nur ein Schatten des Zukünftigen seien, an sich aber nicht genügten. Auf die Gefahr hin, dem Scheine nach das mosaische Gesetz zu brechen, erklärt David: Du Salomo, aus Juda's Stamm, bist ein Priester; wenn Abjathar abgefallen: Du bist ein ewig bleibender Priester, von Gott mit einem Schwur eingesetzt. Also ganz wie in Ps. 40, 7. 8 ein Knecht Gottes an Stelle der Opfer sich selber substituirte: so wird hier an Stelle Abjathar's ein Priester ewiglich substituirt, ein ungewöhnlicher Priester, wie vormals schon Melchisedek auf abnorme Weise dem Abraham Priesterdienste that. Aber ruhig warteten die Repräsentanten, denen solche Macht ertheilt worden, bis ihr König, der Messias selber, kommen würde, um solches Amt auf sich zu nehmen. Denn David und Salomo wussten zu gut, dass es in ihnen einem Höheren, als sie selber waren, zugesagt war: nämlich dem Messias.

Und so mussten denn beide Könige es sich gefallen

lassen, de iure und nach Gottes Erklärung Etwas zu sein und für ihr Volk zum Troste darzustellen — was sie de facto noch nicht waren, und was sie in Wirklichkeit noch nicht durch Abschaffung des Gesetzes geltend machen durften. Aber gross war offenbar der Ertrag solcher Psalmworte. Nunmehr mochte Israël gern das Gesetz beibehalten, wenn sie solche Psalmen hatten, aus denen sie des Gesetzes innere Meinung und innigste Beziehung auf den Messias entnehmen konnten, wie aus unserem und dem 40. Ps. Alsdann war jedes Opfer und jede priesterliche Handlung nach dem Gesetz nur eine Abschattung und Vorausdarstellung dessen, was gemäss Ps. 40 und 110 der Messias selbst übernehmen und völlig darstellen will bei seiner Fleischwerdung, — und was Er vorbildlich in David und in Salomo hier schon darstellen lässt: nämlich dass Er ein ewiger Priester und Versöhner sei.

עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק] Nach Weise, ad modum; der Form nach wird hier ein alter Bindelaut ִי. bemerklich, und zwar am Fem. = Gen. 31, 39; er erscheint auch bei Masculinis in אָבִי und in שֹׁכְנִי סְנֶה (Deut. 33, 16) vergl. Sach. 11, 17. Desgleichen erscheint er in phönikischen Eigennamen: Hannibal, Adonizedek und in dem Malkizedek unseres V.; wahrscheinlich ist es ein alter Casusrest, und zwar die nota genitivi, welche im Arabischen sich erhalten. Die Stellen sind gesammelt bei Del. zu Ps. 113. Was wir im Vorigen schon etwas anticipirten, nämlich das scheinbar Ungesetzliche und Abnorme, das tritt auch noch hier zu Tage. Hebr. 7 benutzt diesen Ausdruck, um das dem Gesetz widersprechende neue Priesterthum dieses hier in Rede stehenden Königs zu charakterisireu. Auf Christus aus Juda sei es gesagt. Die vollendetste Auslegung und Alles, was in diesem Priesterthum nach der Weise Melechisedek's liegt, legt Hebr. 7 auseinander. Auf

Melechisedek's abnorme heilsgeschichtliche Stellung wird dort Bezug genommen, um zu rechtfertigen, dass dem gesetzlichen Levitenthum gegenüber auch nach unserer Psalmstelle Einer aus Juda gegenübertreten könne, ja müsse. Der Hebräerbrief stellt der gesetzlich legitimen Ordnung Aaron's eine andere Ordnung, diejenige Melechisedek's entgegen; er weist an Melechisedek mit Meisterhand alle Züge des Angesichts Christi nach.[4]) Es ist also ein aussergewöhnliches Priesterthum, das im Messias allein Wahrheit und Realität hat, an dem Salomo jedoch nur participirt. — Als ein Moment des Unterschiedes, der zwischen dem levitischen und melchisedekischen Priesterthume obwaltet, hebt der Verfasser des Hebräerbriefes auch stark den Eidschwur hervor, mit dem Gott das melchisedekische Priesterthum bekräftigte. Diesen Schwur entnimmt er gleichfalls aus unserem Verse:

נִשְׁבַּע] Ni. von שָׁבַע, welches von שֶׁבַע (sieben) abzuleiten ist. Das Ni. in seiner reflexiven Bedeutung würde dann bedeuten: »sich besiebenen« d. h. sich bei, in Gegenwart von sieben Sachen verbinden. Diese Sachen waren Opferthiere: unter Hinzuziehung derselben verband man sich hoch und heilig, gleichwie man auch Trankopfer bei Abschliessung von Verträgen in Anwendung brachte (Jes. 30, 1). Dieser Formel, die bei den Menschen geläufig, bedient sich auch Gott; und so zwar, dass es ihn nicht gereut:

וְלֹא יִנָּחֵם] Fut. Ni. von נָחַם, welches das starke Schnauben und Athmen onomatopoetisch malt; Ni. im reflex. Sinne: für sich athmen, seufzen über Etwas, worin eben die Aeusserung der Reue klar niedergelegt ist (vergl. Ew. S. 299 Note 2).

[4]) Nach solchen Mustern und Vorbildern sollten auch wir mehr und mehr bemüht sein, der übrigen Repräsentanten Christi Aehnlichkeit mit dem im N. T. erschienenen Urbilde herauszustellen.

V. 5—7: Die Machterweisungen dieses Priesterkönigs, welchen am Schluss eine kurze Hindeutung auf die Weise, wie der Priesterkönig zu solcher Machtstellung und Erhöhung gelangt sei, folgt.[5])

V. 5. אֲדֹנָי] ist wie für V. 5, so für den ganzen Schluss des Psalmes das Subjekt, und nicht ist Jehova das Subjekt. Denn 1) nur so entgehen wir einem unnöthigen und durch Nichts äusserlich angedeuteten Personenwechsel, indem ja V. 7 nothwendig doch der König Subjekt sein musste. 2) Nach Ps. 21, 9—13; 2, 9. 12 zerschmettert der König seine Feinde selber — Jehova hat Ihm alles Gericht übergeben (Ps. 72, 1 ff.) und herrscht durch diesen König ausschliesslich. Somit ist der König auch hier selber Ausrichter der Bestrafung seiner Feinde. 3) Es spricht für den König als Subjekt dieses und aller folgenden Verse das עַל־יְמִינְךָ. Der König sass nach V. 1 schon zur Rechten Jehova's, und es wäre eine willkürliche Annahme, diese Situation innerhalb des kurzen Psalmes ändern zu wollen. 4) Der (schon Ps. 2, 12 angedrohte) »Tag Deines Zornes« correspondirt genau mit dem V. 3 dem Könige beigelegten «Machttage«. 5) Es ist nicht einzusehen, warum — falls Jehova Subjekt wäre — der Name Adonai in diesem V. den im Ps. ausschliesslich sonst gebrauchten Jehovanamen ersetzte. 6) אֲדֹנָי ist auch sonst eine dem Salomo nicht fremde Benennung; wenigstens Ps. 45, 7. 8 wird derselbe König Elohim angeredet — freilich sofern der Messias in Ihm lebte.

[5]) V. 5. Der Herr zu Deiner (Jehova's) Rechten
zerschmettert an seinem Zornestage Könige.
6. Er wird richten unter den Heiden, es wird voll von Leichen,
er zerschmettert Häupter auf weiter Erde.
7. Aus dem Bache am Wege wird er trinken:
darum wird er das Haupt emporheben.

עַל־יְמִינְךָ] ist nun eine Anrede an Jehova, den der Sänger soeben in V. 1 und 4 Worte in Bezug auf den Salomo-Messias reden gehört hatte. Stand Jehova ihm redend vor Augen — so kann ganz füglich zur Anrede Jehova's übergesprungen werden.

מָחַץ] ist ein praet. proph., mit dem auch Jes. 11, 1 ein Futur wechselt, wie hier in V. 6 יָדִין und dann wieder מָלֵא und מָחַץ sich findet.

יוֹם־אַפּוֹ] correspondirt mit dem Machttage in V. 3, — es ist eben die Zeit der Machtübung des Königs damit gemeint. Oben trat in der Benennung Machttag mehr die freudige Seite der Erscheinung des Salomo-Messias hervor, hier dagegen die finstere Seite des Gerichtes = Röm. 1, 16—18. Innerhalb des nächsten historischen Vordergrundes ist es der Tag, wo Adonia, Joab und Simei getödtet werden, wo Abjathar exsilirt ward (vergl. 1. Kön. 2, 13—46). Natürlich ist dies nur eine vorläufige Realisirung; die Fülle des Inhalts ist erst bei dem Messias anzutreffen. Uebrigens widerstreitet diese Darstellung, dass der König selber das Gericht ausübe, nicht der obigen Anschauung, dass er den Sitz eingenommen habe zur Rechten Jehova's. Auch in V. 2 nämlich herrscht der Salomo-Messias ja schon von dort aus mitten unter seinen Feinden; er bleibt ruhig sitzen, ist aber dabei allenthalben gegenwärtig mittelst seines Geistes, und vollzieht durch diese seine Geisteswirkungen solches Gericht.

V. 6. יָדִין]. ward vom Salomo-Messias auch schon Ps. 72, 2 in denselben Worten ausgesagt. Nun verfolgt David mit kriegsgeübtem und an Blut gewöhntem Blick die Wirksamkeit des Salomo-Messias. Er verfällt in den Ton, in dem Bileam von dem Messias weissagt (Num. 24, 17). Es wird voll von Leichen und er zerschmettert das Haupt auf weitem Lande.

מָלֵא ג'] es wird voll von Leichen, wobei unbestimmt

gelassen ist, wo es voll wird: etwa im Lande der Heiden. מַחַץ ר'] erinnert an Ps. 68, 22; der Sing. ראשׁ individualisirt den Begriff einer allgemeinen Zerschmetterung der Häupter. Wie in Ps. 68, 22 würde man etwa אֹיְבָיו erwarten, aber da schon oben vom Zerschmettern der Könige die Rede war, so redet er hier elliptisch und drückt sich kühn aus. Der König bewirkt eine Zerschmetterung über weites Land hin; zu אֶרֶץ ר' vergl. Gen. 7, 11: die grosse, weite Tiefe.

V. 7 erscheint nach der Meisten Auslegung als ein ganz räthselhaftes Ende des Ps. Uns jedoch wird dieser V. verständlich werden, wenn wir bedenken, dass Salomo noch erst zum Sitzen und zur Ruhe aufgefordert wird im Ps. selbst. Salomo befindet sich annoch, als David den Psalm sang, in Gefahr, ja in einer bei ihm freilich kurz dauernden Erniedrigung. Dieser Umstand veranlasst den an Leiden gewöhnten David, Folgendes hier im Vorübergehen und noch zum Schluss zu kennzeichnen, und damit dem ganzen Ps. seine Signatur aufzudrücken. Mit dem Repräsentanten des Messias gehe es auch hier, in den ersten Anfängen Salomo's durch Leiden zur Erhöhung, durch exinanitio zur exaltatio. Und wie wird diese ausgedrückt? Aus dem Bache am Wege wird er trinken, darum wird er erheben das Haupt. Besonders das »er wird erheben das Haupt« postulirt eine vorausgegangene Erniedrigung und Erschlaffung (vergl. Hupfeld zu dem hi. הֵרִים in Ps. 3, 4). Auch die meisten älteren Ausleger finden hier die Erniedrigung des Gesalbten im ersten Hemistich ausgesagt (z. B. Flaminius, s. die Aufzählung in Poli Synopsis zu Ps. 110). Nur genügt mir ihre Begründung nicht völlig. Der Bach soll Symbol des Leidens sein, und »trinken« stünde in dem Sinne wie »den Kelch trinken«. Beide Bemerkungen sind zwar an sich gut und richtig — aber in dieser Verbindung, wo beide Symbole

combinirt wären, kommt diese Phrase eben nie vom Leiden vor. Ueberhaupt ist die Erklärung hier sehr schwer. Vielleicht ist es noch am Gerathensten, David hier auf Salomo's Hinabziehen zum Gihon, an der Westseite Jerusalem's, anspielen zu lassen. Dieser Akt war nicht geeignet zur Verherrlichung Salomo's, sondern ein Akt der Vorsicht und um den Bürgerkrieg zu vermeiden. Denn offenbar erst für den Rückzug hatte David das jubelnde Blasen der Posaunen angeordnet (vergl. 1. Kön. 1, 34), wohingegen der Abzug des Krönungszuges ein stiller war.[6]) Somit wird David sagen wollen: zum Bach (Gihon) hinab muss Salomo zuvor. Nur aus dem Bache am Wege wird Er, der Messias Gottes, trinken können, wenn ihn dürstet auf diesem Wege; nicht kann er feierlichst auf Zion gesalbt werden und ein kostbares Krönungsmahl einnehmen, wie Adonia es augenblicklich sich bereitet hat. Darum aber (עַל־כֵּן), und gerade in Folge dessen, wird Salomo das Haupt siegreich erheben, es mit Macht und Ehre emporheben. Wir gedenken bei diesem »darum« an jenen gleich herrlichen Wendepunkt in Phil. 2. 8. 9: Er erniedrigte sich selbst — — darum hat ihn auch Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist u. s. w.

Auch in diesem Ps. mussten wir es anerkennen, dass Alles sowohl auf Salomo, als auch auf den Messias sich zurechtlegen liess. Er ist übrigens nebst Ps. 8 der einzige Ps., der uns den König Salomo im Stande der Erniedrigung schildert. Wir befinden uns in einer Zeit, wo auch Salomo erst noch aufgefordert werden musste, den Thron

6) Die Meinung des Talm. Hieros. Sotah fol. 22. 3: regem non ungunt nisi ad fontem: sicut dicitur »deducite Salomonem ad Gihon« ist offenbar eine auf diesen Ausnahmefall fälschlich gegründete Regel. Diese jüdische Vermuthung kann durchaus nicht David's Verfahren als ein solennes und glänzendes rechtfertigen.

seines Friedensreiches zur Rechten Jehova's auf Zion zu besteigen. So wird denn hier zum zweiten Male Salomo zum Repräsentanten des erst leidenden und darnach mit Herrlichkeit gekrönten Messias aufgestellt, während ihm sonst die Herrlichkeitsgestalt des messianischen Reichs zu vergegenwärtigen oblag.

VI. Die letzte Leidensperiode David's um die Zeit der Empörung Adonia's.

Psalm 41.

Dem 110. Psalm eigentlich voraufgehend der Zeit nach, liefert uns der 41. Ps. ein Bild von der Stimmung David's in seiner letzten Leidensnacht. Zugleich aber veranschaulicht uns dieser Ps., wie David auch hier wieder sich zum Bewusstsein der Herrlichkeit, nach den Leiden, hindurchkämpfte. Diese Empörung Adonia's — auf die wir nochmals kurz eingehen müssen — war deshalb so bedenklich, weil sie erstlich von einem älteren Bruder wider die gottgemässen Ansprüche des jüngeren Salomo betrieben wurde; zweitens aber, weil sie in die Zeit des ohnmächtigen Alters David's fiel. Und zwar es vergleicht sich das Auftreten Adonia's wider David und Salomo direkt dem früheren Auftreten Saul's wider David. Denn dieses feindselige Auftreten des schönen Adonia, des nunmehr ältesten Prinzen, war darauf gerichtet, sich Gottes Verheissungswort zuzueignen wider des Vaters Willen. Den Schwur David's (1. Kön. 1, 13) kannte er; dass Gott Salomo liebte, wusste er (2. Sam. 12, 24): aber dennoch benutzte er David's Alter und Salomo's Jugend, um sich zum König zu machen, wobei ihn Joab und Abjathar unterstützten (1. Kön.

1, 7). Wiederum also sah sich David als den sichtbaren Hort der Verheissungen Gottes bedroht; wiederum sieht er sich um seines Berufs willen in das höchste Leiden versetzt. Denn, gelang dieser Plan, so war damit David's Autorität und überhaupt sein ganzes Leben entwerthet; dann war er nicht der König nach dem Herzen Gottes, wenn Gott so kurz vor seinem Tode den Nachfolger nach Gottes und seinem Herzen fallen liess. — Diesem Nothstande der letzten Zeit seines Lebens gegenüber tröstet sich David mit einem Psalm, in welchem er Denjenigen glückselig preist, der ein richtiges Verständniss für den »Elenden« besitze und dem so Gesinnten in Form der Fürbitte umfangreichen Glücksstand verheisst (V. 2—4). Sodann beginnt David, sich selber als diesen »Elenden« in den Vordergrund zu stellen und sein gegenwärtiges Leiden vor Gott auszuschütten (V. 5—10). Hieran schliesst sich die gewisse Ueberzeugung von der nach den Leiden zu erlangenden Herrlichkeit an (V. 11—13).

Durch folgende Gründe sind wir veranlasst, diesen Ps. in das dritte offenbare Verfolgungsstadium David's, in den Aufstand Adonia's, und nicht etwa in den Absalom's zu verlegen (wie z. B. v. Hofmann, Weissag. u. Erf. 2, 122 f.; Delitzsch).

1) Die Schilderung David's als eines דַּל (V. 2) passt trefflich zu der Lage, in welcher wir diesen König auch 1. Kön. 1, 1—4, also zur Zeit des Adonia'schen Aufstandes antreffen. Es lag David in dieser Zeit auf dem Bette, und solchen marasmus senilis (wie 1. Kön. a. O.), wenn nicht gar eine Krankheit, setzt auch V. 6 unseres Ps. voraus.

2) Die Schilderung eines früheren Freundes (V. 10) passt am Besten auf den bei diesem Aufstande vornehmlich betheiligten Joab (1. Kön. 1, 7). Sowohl die Charakteristica dieses Heuchlers, als auch das Seitenstück zu diesem David beigegebenen Freunde, Judas Ischarioth, be-

stimmen uns, an Joab zu denken (s. u. zu V. 10). Dagegen ist Ahitophel in mehrfacher Beziehung unpassend. Denn erstlich erscheint er nur als ein sehr kluger Rath David's sowohl, als auch Absalom's, ohne dass uns etwas über eine besonders freundschaftliche Stellung und beständigen Umgang Ahitophel's mit David Näheres bekannt wäre. Dazu kommt, dass jene Absalomische Verfolgung eine gerechte Strafe David's war nach dem Ausspruche Nathan's (2. Sam. 12, 10); wohingegen Adonia's Aufstand eine direkt wider Gott und den von ihm erwählten Gesalbten streitende Tendenz hatte und Salomo dazu beseitigen sollte. Ahitophel's That ist daher mehr wie die Simei's zu beurtheilen, mit Ergebung in den dies also fügenden Gott nämlich (2. Sam. 16, 11). Aber Joab's That zog auf sein Haupt die blutigste Vergeltung herab, welche David ihm zugedacht (vergl. V. 11 im Ps.; 1. Kön. 2, 5. 6) und die Salomo alsdann vollstreckte.

Innere messianische Gründe liegen vor 1) in der hohen Bedeutsamkeit, welche dem Verständniss beigelegt wird, welches man betreffs des »Elenden« unseres Ps. besitzt. Wenn ein blosses Verständniss dieses דַּל schon ein so vollendetes Glück mit sich bringt, welcher Art muss dann dieser דַּל selber sein. Wir werden sehen, dass nur der in David abermals in Niedrigkeit erscheinende Messias sich mit dem Tiefgang dieser VV. 2—4 deckt. 2) Auch das Moment, dass Gott den S. um seiner Vollkommenheit willen stützt, nach V. 13, ist ein messianisches, und ist in Bezug auf den Messias von unmittelbarer Wahrheit.

Aeussere messianische Gründe sind diesmal nicht in der Mehrzahl vorhanden. Nur Joh. 13, 18 ist hier zu nennen, woselbst Jesus erklärt, dass in der That Judas Ischarioth's der 10. Vers unseres Ps. sich erfüllt habe, nach freier, von LXX unabhängiger Uebers. (Del.). Dieser messianischen Deutung des Ps. schliessen sich an vor Allen

Calov (in der Bibl. illustrata), Geier, Schmid, Cocceius, J. H. Michaelis. Die Neueren traten von ihr wegen V. 5 zurück (s. u.).

V. 1. »Dem Sangmeister, ein Lied von David.« Durch diese Ueberschrift ist die Autorschaft David's bewiesen: mit ihr stimmt die auf David trefflich passende Physiognomie des ganzen Ps. überein.

V. 2—4.[1]) מַשְׂכִּיל] ist ein für das Verständniss unseres Ps. wichtiges Wort, dessen Etymologie jedoch dunkel ist. Es scheint mir ursprünglich nach dem Arab. *sakala* die Bedeutung von »verwickelt, gewunden sein, oder bloss verwickeln, ligavit, plexuit« zu haben. Diese ursprüngliche Bedeutung bewahrte sich in *sikâlun* = funis, fere variegatus, in *askalun* = rubrum cum albo **permixtum** habens colorem (s. das Nähere bei Freitag im Lex.); ferner ist אֶשְׁכֹּל mit dieser im Arab. vorliegenden Grundbedeutung zusammenzubringen = Traubenkamm, von seiner in sich gewundenen, knorpelichten Beschaffenheit. Diese Bedeutung ist nun wohl im Hebr. aufbewahrt 1. Sam. 18, 30: David war fester, trutziger (musculöser eigentl.) als alle Diener Saul's. Desgleichen besagt das, ein theoretisches Verhalten ausdrückende שֵׂכֶל die Festigkeit und innere Solidität eines Menschen, ähnlich wie עֵצָה (von עָצָה hart, fest sein) und חָכְמָה. — Ganz regelmässig entwickelt sich

[1]) V. 2. Glückselig derjenige, welcher Verständniss hat für den Elenden,
am Tage des Unglücks wird ihn erretten Jehova.
3. Jehova behüte ihn, und erhalte ihn am Leben,
er werde beglückt im Lande,
und gieb ihn nicht in seiner Feinde Willen.
4. Jehova sei Stütze ihm auf dem Siechbett;
all sein Darniederliegen habest Du gewandelt in seiner Krankheit.

nun aus dieser Grundbedeutung das Piel, welches eine caussative Bedeutung hier mit sich bringt: verwickelt, geflochten machen, in Gen. 48, 14 z. B. von den Händen, welche Jacob kreuzweise über einander geflochten hat (so auch LXX, Vulg.). Auch im Arabischen erscheint diese zweite Conjugation = plexuit comam mulier. Endlich das Hifil kommt nur in rein theoretischer Fassung des Begriffs »verwickelt, gewunden sein« vor = machen, dass Jemand oder Etwas in sich fest gewunden, fest gewickelt, solide sei. Auf das Erkenntnissgebiet angewendet, bedeutet הִשְׂכִּיל: machen, dass ein Gegenstand fest und gewiss werde, dass er Gestalt gewinne für unser Erkennen und Urtheil. Aehnlich ist ja חָקַר eigentl. graben, dann einen Gegenstand durchforschen, geistig durchdringen; desgleichen הֵבִין einen Gegenstand zersetzen, sondiren und durchdringen. Auf diesem Wege gelangen wir erst zu der Bedeutung attendit, consideravit, intuitus est, welche das Chald. Itpa. אִסְתַּכַּל in sich schliesst, und die fälschlich von Neueren als Grundbedeutung dieser Radix gehalten worden (z. B. von Rödig. in Gesen. Thes. u. Hupf.). Für unseren V. ergiebt sich also der Sinn, dass Derjenige glückselig zu preisen sei, welcher Gewissheit hat, sicheres Verständniss habe betreffs des דַּל. אֶל führt hier den Gegenstand ein, den man sich gewiss machen soll, wie sonst לְ (Prov. 21, 11. 12). Im Hinblick auf Feinde, wie Joab, welche David völlig verkennen und stets sich über ihn erhoben haben, preist er Die selig, die sich nicht an dem »Elenden« ärgerten, sondern seine Niedrigkeit zu verstehen, zu ergründen suchten, wodurch sie dann eben in das Verständniss des berufsgemässen Leidens David's eingeleitet werden würden.

דַּל] in pausa mit Kamez, ist eigentlich das welk, schlaff und hinfällig Sein, welches durch Leiden und vorzeitig sich meldendes Alter (durch moralische und phy-

sische Bedingungen) bei David verursacht war; es ist der Elende, oder noch besser der Erbärmliche (zum Erbarmen Auffordernde) damit gemeint. — In Bezug auf den leidenden Messias hat dieser Makarismus einen besonders guten Sinn. Auf dem Wege nach Gethsemane sagte der leidende Christus seinen Aposteln: in dieser Nacht werdet ihr euch Alle an mir ärgern (Marc. 14, 27). In den darauf folgenden schrecklichen Stunden in Gethsemane, wo ihm die Angst blutige Schweisstropfen austrieb (Luc. 22, 44), erscheint der Herr so recht als ein דַּל. Und wie bemüht ist er zugleich, seine schlafenden Jünger wachend zu erhalten, dass ihr Mitgefühl und ihr Verständniss seiner Lage ihn aufrecht erhalte. Wer diesen, schon hier in David erniedrigten Messias gut versteht und sein Leiden sondirt, der wird sich aller nun folgenden Verheissungen getrösten können. — Diese unsere Auffassung schliesst sich am strengsten an den nächsten Wortverstand an, wogegen die meisten Neueren im הִשְׂכִּיל den Begriff des hülfreichen Sichannehmens hineintragen, der aber in dieser Radix nicht liegt (vergl. schon Stier). Alsdann finden diese Exegeten (d. W., Ew., Hitz., Maur., Köster, Hupf., Del.) hier eine Belobung Desjenigen, welcher Barmherzigkeit übt: eine Belobung, welche mit Rücksicht auf das Betragen der falschen Freunde, und weil D. nur zu sehr das Gegentheil von Barmherzigkeit erfahren, so vorangestellt ist. Aber überaus unpassend wäre es doch zu nennen, wenn der S. in versteckter Weise und gleichsam durch einen Seitenhieb für sich Mitleiden erwerben wollte: er, dem doch sonst ein so individuelles und offenes Verhandeln mit seinen Gegnern eigenthümlich ist. Ganz textwidrig meint Hengstenberg, David weise hier sein Recht nach auf die göttliche Hülfe in der Noth, welches darauf sich gründe, dass er selbst gegen den Elenden klüglich gehandelt (V. 2—4). Es ist schlagend unstatthaft, Gott mittelst einer allge-

meinen Reflexion die eignen Verdienste ins Gedächtniss rufen zu wollen, wo dem Sänger doch gerade die individuellste Haltung ziemte.

Dieses Verständniss des »Elenden« hat nun grosse Verheissung: am Unglückstage wird Jehova ihn erretten. יוֹם רָעָה] Tag des Unglücks (wie schon Symm.) s. v. a. יוֹם־אֵידִי in Ps. 18, 19; 20, 2.

V. 3: beginnt die Entfaltung dieser Behütung in Form der Fürbitte, was schon LXX im ganzen V. richtig anerkannt hat. Jehova behüte ihn] vergl. die Zusage an Jacob Gen. 28, 15, und den hohenpriesterlichen Segen Num. 6, 24.

וִיחַיֵּהוּ] er erhalte ihn am Leben, bei Kräften; חָיָה hat nach dem Arab. die Bedeutung einer compactio et coagmentatio vitalis, quae omnem dissolutionem impedit (s. Schult. ad Harir. Cons. S. 9). יְאֻשַּׁר] Passiv von אִשֵּׁר, welches Jes. 1, 17; 9, 15 (Prov. 9, 6 das Kal) von der richtigen Wegleitung, die Einer empfängt, steht; also: er werde richtig und demgemäss glücklich (zu seinem Heile) geleitet. Weil die Verbalform ein Optativ ist, können wir der Conjektur des Keri sehr gut entrathen. Offenbar optativisch ist nun אַל־תּ׳] zu fassen, wo wir nicht, wie die Neueren, einen plötzlichen Uebergang in die Gebetsanrede (Del.) zu statuiren brauchen, sondern nur einen Uebergang zur Anrede Gottes (wie in V. 4).

בְּנֶפֶשׁ א׳] vergl. 17, 9; 27, 12; wie hier den Feinden, also wird der nimmersatten Scheol (Jes. 5, 14) eine Gier zugeschrieben; נפשׁ bedeutet eigentlich das Hauchen mit geöffnetem Munde (vergl. אָוָה), und darin liegt eben die Gier, die Sucht nach Etwas.

V. 4. Zur Vollkommenheit des Glücks, welches dem מַשְׂכִּיל in dieser Fürbitte erbeten wird, gehört auch die Hülfe Jehova's, wenn er krank wird. Dann möge Jehova während der Krankheit ihn stützen durch seine Nähe;

Jehova's Hand möge auch dann mit ihm sein (vergl. 1. Chron. 4, 10).

כָּל־מִשְׁכָּבוֹ] all sein Darniederliegen, so übersetzen wir nach der Bedeutung, welche dieses Wort in Num. 31, 18. 35; Richt. 21, 11. 12 hat (s. Geier).

הָפַכְתָּ] ist das sogen. praet. confidentiae (s. zu Ps. 22, 22). Dieses »Wenden« besagt natürlich, dass das Gegentheil des bisherigen Krankheitszustandes eintreten werde (vergl. הָפַךְ in Gen. 19, 29), also hier das קוּם (verg. V. 9). Wenn wir hier den Tod und die Verwesung einmal als die absolute Krankheit setzen, der ein solcher auch anheimfallen wird: so liegt in dem »all sein Darniederliegen u. s. w.« auch die Gewährleistung einer endlichen Auferstehung.

Dieser Makarismus des Maskil ist in der That ein Complex alles dessen, was der Mensch hienieden nöthig hat. Was nur immer ein Christ sich wünschen mag, der ja auch unter diesem Maskil gemeint ist, liegt inclusive in diesem Maskarismus vor; so liegt z. B. im אֶשֶׁר alles Dasjenige, was das N. T. unter Leitung des heil. Geistes begreift. Wir dürfen nicht sagen, dass diese Fürbitte für den Maskil zu knapp und eng sei, um sie zugleich dem Messias in den Mund legen zu können.

V. 5—10.[2]) Nun beginnt David seine Lage so jäm-

[2]) 5. Ich sprach: »Jehova sei mir gnädig,
heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen Dich«.
6. Meine Feinde reden Böses über mich:
»wann wird er sterben und vergehen sein Name?«
7. Kommt Einer zum Besuch, dann redet er Falschheit;
sein Herz häuft sich Bosheit an:
er geht hinaus, um (davon) zu reden.
8. Zumal zischeln unter einander wider mich alle meine Hasser;
sie ersinnen für mich Nachtheiliges.

merlich zu beschreiben, dass man sieht, nur Er, und kein Anderer sei mit diesem דַּל (V. 2) gemeint. Das Motiv seines gegenwärtigen Leidens ist das Verhalten falscher Freunde gegen ihn, vornehmlich eines unter ihnen.

Eingeleitet ist diese Klage durch V. 5, welcher Licht verbreiten soll über David's Stellung einerseits im Vergleich mit der Stellung der Feinde andrerseits. Denn offenbar setzen אָמַרְתִּי hier und יֹאמְרוּ (in V. 6) wie zeitlich, so auch inhaltlich die beiden VV. in Gegensatz zu einander. Auf diesem Gegensatz zu den Feinden (V. 6) beruht auch wohl das vorausgeschickte אֲנִי (s. Hupf.). אָמַרְתִּי] ich sprach, führt hier (wie Ps. 16, 2) einen früheren Akt oder Ausspruch, oder Entschluss seines Lebens ein: welcher Ausspruch aber noch in die Gegenwart hineinreicht und auch auf sie bestimmend wirkt. Sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen Dich] Bei der Deutung dieses Verses, der schon nach dem Zusammenhang uns David in ein vortheilhaftes Licht setzen muss, ist an David's Bereitschaft zu denken, stets für sein Volk in den Riss zu treten und es vor Gott zu vertreten. Aus diesem Sinn heraus sprach er zu Jehova: »siehe, ich habe gesündigt und ich habe verkehrt gehandelt; was aber haben diese Schafe gethan?« (z. B. 2. Sam. 24, 17) obgleich das ganze Volk an dieser Sünde David's Theil hatte, weshalb allein auch die Wahl der Pestilenz auf Seiten David's nicht barbarisch erscheint. Aber auch die Heilung wusste David dadurch Gotte abzuringen, dass Er es sei, der da gesündigt habe. Ich, Dein Erwählter, Dein berufener Gesalbter — ich will meine

9. «Ein nichtsnutzig Ding haftet fest an ihm,
aber wer sich hinlegt, wird nicht mehr aufstehen.«
10. Auch der Mann, mit dem ich Frieden hatte,
auf den ich vertraute, der mein Brot ass,
hat hoch wider mich die Ferse gehoben.

Sünde zum Besten dieser Schafe (des Volkes) bekennen und Dich dadurch zur Heilung drängen. Denn auf Heilung liegt der Nachdruck im Verb. רָפָא; das »verzeihen«, welches Geier in dem Wort findet, steht doch nur in dem Sinne des Abwendens der Strafe für Uebertretungen (vergl. 2. Chron. 7, 14; 30, 20 und Bertheau zu letzterer Stelle; Jer. 3, 22). Ein Oxymoron liegt aber zweifelsohne in diesen Versen, welches (wie in Ps. 8, 3) erst seine Lösung findet, falls wir den V. auf den in D. redenden Messias deuten. Dieses Oxymoron besteht nämlich darin, dass seine Sünde ausdrücklich als Motiv dafür erscheint, dass Gott ihn heilen möge: was mit Recht viele Exegeten befremdet hat, ohne dass sie eine befriedigende Lösung gefunden hätten. Olshausen will z. B. in dem »denn ich habe gesündigt gegen Dich« mehr die Folgen der Sünde, die »Strafe seiner Versündigung« erwähnt sehen, als die Sünden selbst (ähnlich Hengstenberg). Schon A. Esra übersetzt deshalb כִּי mit »obgleich«, und auch Geier windet sich sehr, um die Uebersetzung »denn« zu rechtfertigen. Vergebens sucht G. dem Sinn zu entgehen: dass das peccatum ullo modo (caussa) impulsiva miserationis vel sanationis sei. Aber dieser Sinn verbleibt dem Wortlaut, und zwar mit vollem Recht bei der Deutung desselben auf den Messias. Wo der Letztere sich als Sünder vor Gott anklagt, ruft er und provocirt er eben damit Gottes Erbarmen auf sich herab. Lasteten gleich die Sünden der Welt nur durch Zurechnung auf Ihm, dem an sich Fleckenlosen (2. Cor. 5, 21; Gal. 3, 13), so empfand er sie darum doch als seine eignen, als Eigenthum (s. zu Ps. 40, 13).

Möchten die Neueren doch nicht um dieses crassen Ausdrucks willen sich abwenden von der messianischen Deutung, auf welche unser V. den gleichen Anspruch hat, wie der mit ihm im Zusammenhang stehende 10. V. Nimmer werden sie der Anerkennung entgehen können, dass Jesus Christus bei der Jordantaufe ein thatsächliches Be-

kenntniss abgelegt, dass Er das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt,[3]) sei. Zum Untertauchen Jesu in des Jordan's Fluthen ist aber dieser Ruf: »heile mich, denn ich habe gesündigt gegen Dich« eine strenge Parallele. Denn es war die Taufe Johannis eine Taufe der Sinnesänderung, abzweckend auf Erlass von Sünden (nach Marc. 1, 4; vergl. Röm. 6, 3 ff.; Tit. 3, 5); und ihr unterzog sich Jesus, indem er noch ausdrücklich diese ihm obliegende Handlung »ein Erfüllen aller Gerechtigkeit (jeder Gebür)« nennt (Matth. 3, 15).

Genug, was wir in Bezug auf die Taufe Jesu nicht verflüchtigen dürfen — das darf auch hier dem nächstliegenden Wortsinne nicht entzogen werden: wir meinen, dass der Messias eine fremde Schuld wie seine eigne trug; und dass Er — als ein mit Sündenschuld Belasteter — sich allem demjenigen unterzog, was dem Sünder zu thun obliegt. Und eben dies Bekenntniss der Sünde, welches bei der Taufe thatsächlich erging, bewirkte, dass die Himmel zerrissen, und Gott wie auch der heil. Geist zur Verherrlichung des Sohnes zusammenwirkten (Marc. 1, 10. 11). Eine derartige Heilung seiner Seele, ein solches erquickendes Heilmittel wird in unserem, das gleiche Bekenntniss enthaltenden Verse erst noch vom Himmel herabgefordert: aber in so peremptorischer Weise, dass besonders der Messias sich mit dem Inhalt dieses V. deckt. Calov und Coccejus deuten in gleicher Weise den V. auf Christum; genauer liessen wir uns über dies Problem schon zu Ps. 40, 13 aus (vergl. damit 2. Sam. 7, 14).

V. 6. Weit entfernt, den Inhalt dieser Worte und sonach den Sinn des grossen Leidenden einzusehen und zu

[3]) Eben diese Erkenntniss erhielt der Täufer bei Gelegenheit der Taufe Jesu (Joh. 1, 29) und in Anbetracht der Herrlichkeit, die sich bei der Taufe über des Menschen Sohn ergoss, hatte Johannes Jesum bisher nicht gekannt (Joh. 1, 31).

ergründen, schmähen ihn jetzt seine Feinde und seine falschen Freunde. Er findet so wenig bei Menschen eingehendes Verständniss, dass vielmehr gerade Menschen ihm jetzt zur höchsten Last werden. Böses reden sie über mich (zu לִי vergl. oben Ps. 22, 31); gemeint sind mit diesen Feinden Adonia und sein mächtiger Anhang, welche jetzt noch im Finstern schlichen.

Sterben] Sie warten demnach auf David's Tod, was vortrefflich zu der Stellung stimmt, welche wir dem Ps. angewiesen haben. Denn nach der Schilderung von 1. Kön. 1, 1 ff. konnten die Feinde in der That solche Hoffnungen hegen.

V. 7. בָּא] wird schon von Vatablus individualisirend gefasst: si venerit quispiam ex iis, desgl. Junius u. Piscator: quod si quis veniebat, und so die Neueren. — Zu sehen] ist etwa ein familiärer Ausdruck, wie im Deutschen z. B. »gucken«, oder »nachsehen« im Sinne theilnehmender Besuche, welche man Freunden macht. שָׁוְא יְדַבֵּר] dann redet er Lügnerisches, Eitles, indem er Beileid erheuchelt Angesichts des elenden Zustandes seines Königs, dabei aber אָוֶן (Leeres, innerlich Haltloses, taube Nüsse) im Geheimen sich ansammelt, um dies draussen auszusprengen, und den König zu verdächtigen. Das letzte יְדַבֵּר reiht sich asyndetisch und nur innerlich ans Vorige anknüpfend an יֵצֵא an (vergl. Ges. § 142 3 b u. 1. Sam. 2,3); also: er geht nur dazu wieder hinaus, dass er rede.

V. 8. Alle seine Hasser zischeln zusammt über ihn. יִתְלַחֲשׁוּ] im reciproken Sinn: sie zischeln unter einander, wie die Knechte David's nach dem Tode jenes Unglückskindes (2. Sam. 12, 19); hier mit עַל im üblen Sinne von Verläumdungen. Vorerst noch sind die Hasser David's (der pharisäisch gesinnte Joab und seine Genossen) auf heimliche Anschläge angewiesen: denn das Volk war für ihn. Ganz ähnlich konnten die Pharisäer und Bauleute

Israël's Jesum nicht ohne Umschweif antasten, weil das Volk für ihn war (s. z. B. Marc. 14, 2).

V. 9 giebt einen scheinbaren Grund für ihren Hass an. דְּבַר־בְּלִיַּעַל] eine nichtsnutzige, nichtswürdige Rede oder Gedanke nach Deut. 15, 9, wodurch man einem Hülfsbedürftigen sich verschliesst und ihn unmenschlich behandelt. Nach der von uns angenommenen Situation passt dies trefflich auf Adonia, der sich als der Aeltere, wie vormals Esau, vom Vater zurückgesetzt und benachtheiligt wähnte. Er hatte aber keine Ahnung von der Freimacht Gottes, der Salomo erwählt hatte (laut 1. Chron. 29, 1), und zugleich widerstrebte er dem Schwure David's, durch welchen derselbe seinem Salomo das Königreich zugesagt (1. Kön. 1, 17). Da nun dieser (Adonia benachtheiligende) Gedanke im Herzen David's aufgekommen, so wird derselbe hier in gehässiger Weise als fest gegossen, fest haftend und gleichsam als versteinert im Herzen bezeichnet (vergl. Hiob 41, 16). In Bezug auf Jesum könnte man hier an die Selbstherrlichkeit und *ἐξουσία* des Heilandes denken, mit der er sich den gesetzlichen Bauleuten seines Volkes gegenüber benahm. So hatte die Volksleiter ja besonders Jesu Ausspruch über den Tempel empört (Joh. 2, 19 vergl. mit Matth. 26, 61 f.). — Im zweiten Versgliede wird nun die Unmöglichkeit des Wiederaufkommens David's in einen allgemeinen, sprüchwörtlich lautenden Satz eingekleidet. »Wer sich (einmal) gelegt, kommt nicht wieder auf«, d. h. wer sich gelegt hat, wie hier David, der dem nahen Tode schon ins Auge sah; oder aber in anticipirender Weise: wer erst einmal todt, der kommt nicht wieder. Im letzteren, stärksten Sinne des Wortes kommt שָׁכַב vor Richt 5, 27 vom durchbohrten Sissera; vergl. Hiob 14, 12; Jes. 43, 17; Ezech. 32, 21 (s. Geier). Das zweite Versglied soll also zeigen, dass jener nichtsnutzige Gedanke David's nicht zur Ausführung kom-

men werde. Auch die Hohenpriester und Pharisäer hatten eine ähnliche Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Wiederaufkommens Jesu; nur die heimliche Beseitigung des Leichnams fürchteten sie (Matth. 27, 62 ff.).

V. 10 ist eine von den denkwürdigen Schriftstellen, welche nach Gottes Anordnung in Jesu Leben sich realisiren mussten (s. Joh. 13, 18). Lautet aber dieser Vers auf den Messias, so auch — nach gesunder Hermeneutik — jeder V. unseres Ps., wenn wir anders nicht in die Theilungsgelüste der alten Exegeten zurückfallen wollen. — Es wird hier die Schilderung des dem »Elenden« zugefügten Unrechts mit einem besonders hervorragenden Beispiel abgeschlossen. Auch der Mann meines Friedens] d. h. mit dem ich im Frieden lebte, wie אִישׁ בְּרִית Obadja 7 = der Mann, mit dem ich im Bunde stand. Auf den ich vertraute] Dies passt durchaus auf Joab, und auf keinen besser als ihn. Denn, obgleich David vom Anbeginn seiner Regierung an den Joab durchschaute (2. Sam. 3, 29); wenn gleich er ihn als einen schweren Stein wälzte, der ihn oft verletzte: so vertraute er sich und sein Volk dennoch diesem bewährten Heerführer völlig an, der oft sehr scharfblickend urtheilte (2. Sam. 24, 3). Das Gleiche gilt nun von Judas Ischarioth, welcher Einer der Zwölfe war, denen der Heiland so Grosses zuertheilt hatte (vergl. Luc. 10, 23 f.; Matth. 19, 28). In Judas reproducirt sich nämlich der Charakter Joab's am Genausten. Judas hatte um Jesu willen seit des Erlösers Auftreten Alles verlassen; er war von ihm ausgesandt worden und hatte in Jesu Namen Geister ausgetrieben; er war der Seckelmeister; er nahm sich Freiheiten heraus gegen Jesus (Joh. 12, 4—6); er verrieth ihn kurz vor Seinem Ausgang aus diesem Leben; endlich er starb eines jämmerlichen Todes. In ähnlicher Weise nun war Joab schon in Hebron dem David ergeben (2. Sam. 2, 13 ff.); er war allmächtiger Feldhauptmann und beherrschte David fast, so

dass er es wagen durfte, Abner und Amasa zu tödten. Dabei war sein Urtheil sehr weise (2. Sam. 24, 3), und er wusste den König klüglich, wenn auch in hartherziger Weise, zurechtzusetzen (2. Sam. 19, 6). Kurz, er war ein hochbegabter und einsichtsvoller Mann, gleichwie Judas (und die Pharisäer); und nur eins fehlte ihm wie auch dem Judas: Verständniss des »Elenden« (des leidenden Messias).

Dass aber Jesus dem Judas wirklich vertraute, obgleich er von Anfang an wusste, wer ihn verrathen werde (Joh. 6, 64. 70 vergl. 2, 24. 25; 13, 11), dürfte nur eine ganz mechanische Betrachtungsweise der Person Jesu leugnen wollen. Jesus abstrahirte eben im Leben — wo er menschlich unter Menschen wandelte — ganz von solchem rathschlussmässigen Vorherwissen und traut dem, so lange sich als seinen eifrigen Anhänger beweisenden Judas; ja er lässt ihm selbst den Seckel. Das Vorherwissen Jesu präjudicirt nicht seine hingebende Liebe und sein Vertrauen dem Judas gegenüber.

Der mein Brot isst] besagt wohl sprüchwörtlich die nahe Verbindung, in der Beide zu einander gestanden. Darnach war es schon wider den gesunden Sinn des Morgenlandes, den dergestalt mit Einem Verbundenen noch zu verrathen. Genoss man nämlich mit einem Fremden von seinem Brote, so erklärte man sich dadurch als dessen Freund im Orient. [4])

הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב] eigentl. er machte gross, hoch wider mich die Ferse; schon das blosse Aufheben ist strafbar genug; auf das Schlagen wird nicht einmal reflektirt. Wie ein unverständiges Thier also ist sein Gebahren, wel-

[4]) Vergl. Gen. 31, 46; Jos. 9, 14 f.: deshalb musste Israël die Gibeoniten schonen. Auch die arab. Scheich's halten streng auf diesen Brauch, dass, wer Brot mit ihnen gegessen, in ihren Schutz und Obhut getreten (nach Niebuhr in der Beschreib. von Arabien).

ches auch lange seines Herrn Brot gegessen haben kann, und dennoch nach ihm auszuschlagen versucht.

V. 11—13.[5]) Der Aufschwung zur Bitte um Errettung und die erlangte Zuversicht der Erhörung dieser Bitte. Auf die Gegenwart der Leiden folgt die Gewissheit der Freuden, die Herrlichkeit darnach, wie in allen messianischen Leidenspsalmen.

וְאַתָּה] steht im Gegensatze zu den Feinden (wie Ps. 22, 20; 40, 12).

הֲקִימֵנִי] ist veranlasst durch das »er wird nicht wieder aufkommen« in V. 9. Dass ich ihnen vergelte] wenn diese Rache nicht eine berechtigte wäre, wo die höchsten Angelegenheiten von Feinden gefährdet waren, wo David und David's Sohn geknickt werden sollten: so müsste man jede Regung des Gerechtigkeitsgefühls als unchristlich verdammen (vergl. dazu S. 99). Jedoch solcher ethischen Schlaffheit widerspricht das Evangelium ausdrücklich (z. B. Matth. 21, 41. 43. 44). David nun kam insofern thatsächlich wieder empor, als seine Anordnung der Krönung Salomo's glücklich zum Ziel gelangte und das Volk auf Salomo's Seite zog. Dass D. alsdann an seinen Feinden Vergeltung übte, bezeugt z. B. der energische Rathschlag, den David seinem Sohne betreffs Joab's gab (1. Kön. 2, 5. 6).

V. 12. Zwischen V. 11 und 12 ist die Erhörung als eine ihm innerlich gewiss gewordene anzusehen (vergl. Hengstenb.): daher steht יָדַעְתִּי] daran habe ich erkannt, dass ich (noch immerdar) Dein Dir wohlgefälliger König

5) 11. Du aber, Jehova, sei mir gnädig, und richte mich auf,
dass ich ihnen vergelte.
12. Daran hab' ich erkannt, dass Du Lust hast an mir,
dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird.
13. Und ich, — um meiner Unsträflichkeit willen hast Du mich unterstützt,
und mich gestellt vor Dein Angesicht ewiglich.

und nach Deinem Herzen bin, dass mein Feind (spec. ein Joab) nicht über mich triumphiren wird. Erfüllungsgeschichtlich betrachtet, steht dieser Zuversicht auf Seiten des Messias die gewisse Ueberzeugung von der Auferstehung gleich, welche so oft im N. T. an das Bewusstsein seiner Leiden sich unmittelbar anschliesst (Matth. 16, 21. 27; Joh. 2, 19; 12, 27—32; Luc. 9, 22 u. o.).

V. 13. Und ich] steht gleichfalls im Gegensatz zu den Feinden. בְּתֻמִּי] mich in meiner Ganzheit, Vollkommenheit unterstütztest Du; d. h. wegen dieser meiner ὁλοκληρία und ἁγιότης erhieltest Du mich aufrecht. Dieses Moment des Ps. hat trotz des Sündenbekenntnisses in V. 5 seine Richtigkeit, und zwar bei David vermittelter Weise. Durch Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes, welche dem Glauben zu Theil wird, war David gerecht auch als Sünder (s. Gen. 15, 6; vergl. Ps. 24, 5). Denn Gott spricht den Gottlosen gerecht nach Röm. 4, 5. Seinen vollen, ungetrübten Sinn erhält dieses Moment des Ps. jedoch erst, wenn wir es auf den Messias anwenden, bei dem die persönliche Vollkommenheit im Vollmasse Erwerbungsgrund des Schutzes Gottes in seinen Leiden war. Aehnliches bemerkten wir zu Ps. 72, 12, und auch Ps. 45, 3. 8 sind die Tugenden des Salomo-Messias der Grund des Segens Gottes und seiner Salbung. — In einem Gegensatz zu dem: »ich habe gesündigt gegen Dich« befindet sich — bei der Beziehung auf den Messias — unsere zweite Vershälfte durchaus nicht. Denn oben waren zugerechnete Sünden gemeint, welche der Messias Gotte bekannte, hier dagegen ist Rücksicht genommen auf die sündlose Vollkommenheit seines Personlebens. Du hast mich vor dein Angesicht gestellt ewiglich] ist das Consequens des Unterstützens. Der S. ist nicht bloss der Niedrigkeit und dem Elende entnommen, sondern er schaut Gottes Angesicht, und zwar auf ewig. Da dies »ewig« geschehen soll, so haben wir es offenbar mit einer gleichen Aussage, wie

Ps. 16, 11, hier zu thun. Und gleichwie in Ps. 16, so ist auch hier der Psalmist ein vor Anderen dazu berechtigter, vor Gottes Angesicht seinen Stand zu nehmen. Er ist — als Repräsentant und Mund des Messias — der Erste, der so hohe Dinge sich beimisst; wer diese Worte im Glauben nachspricht und sich zueignet, thut dies nur, weil Er (durch des Messias Geist in ihm dazu befähigt) diese Worte der Gemeinde vorgesprochen. Der im Psalmisten lebende Messias aber ist es, der Alles verdient, errungen und erbeten, erst im Psalmwort durch David's Mund, dann sichtbar auf Erden: — die anderen Alle, und selbst der Psalmist, folgen ihm nach, indem sie im gläubigen Singen der Psalmen des Messias Wort und Werk sich aneignen.

Die Doxologie, welche das erste Buch des fünftheiligen Psalters abschliesst, ist auch das letzte Wort, welches wir im Rückblick auf die bearbeiteten Psalmen auszusprechen uns gedrungen fühlen!

V. 14. Gesegnet sei Jehova, der Gott Israël's,
von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen! Amen!

Berichtigungen.

S. IV, Z. 6 l.: הַיָּמִים mit Patach st. Zere. Ebend. Not. 1 l.: Ps. 39. — S. XXV u. S. 235 l.: πολυτρόπως. —

Im Commentar S. 2, Z. 2 l.: 2. Sam. 16, 8. — S. 10, Z. 28 f. l.: vergl. Lev. 11, 43. 44, denn jene Stelle ist nur constitutiv für den Begriff »reinigen« (s. Rödiger in Gesen. Thes. 1197). — S. 16, Z. 5 l.: Ps. 23, 5. — S. 20 zu V. 9 l.: לָכֵן. — S. 30, Z. 11 ist Ps. 25, 7 zu streichen. — S. 49, Z. 20 l.: רֹאִי. — S. 59, Z. 30 l.: Dan. 7, 16. — S. 64, Z. 9 l.: Jer. 14, 2. — S. 66, Z. 6 l.: 11, 43. — S. 67, Z. 24 l.: Jes. 25, 6. — S. 71, Z. 8 l.: 1. Chron. 13, 3. — S. 76, Z. 8 l.: Micha 2, 6 st. Amos. — S. 82, vorletzte Z. st. Freude l.: Freunde. — S. 83, Z. 12 st. errettenden l.: erretteten. — S. 90, Z. 16 st. unterschreiben l.: umschreiben. — S. 96, Z. 29 ist וָאָנוּשָׁה wegen des voraufgehenden Prät. offenbar als ein Moment der Vergangenheit zu fassen: »dass ich verzweifelte«. Darnach ist auch die Uebersetzung in Not. 9 zu berichtigen. — S. 99, Z. 15 l.: Ps. 69. — S. 100, Z. 11 l.: Richt. 2, 3. — S. 142, Not. 5 l.: Luc. 1, 78. — S. 143, Z. 24 tilge 20, 28. — S. 175, Z. 9 st. סְמַךְ: l.: שְׁעַן. — S. 176, Z. 20 tilge Hiob 9, 3. — S. 195, letzte Z. l.: Jes. 11, 4. S. 210, dritte Z. v. u. l.: 1. Sam. 27, 2. 5; in der vorletzten Z. l.: Ahimelech; in der letzten Z. l.: 1. Sam. 21, 2. — S. 213, Z. 3 st. Stürme l.: Stimme. — S. 239, Z. 15 l.: 2, 30. — S. 276, Z. 26 u. S. 279, Z. 25 l.: Cant. 1, 15. — S. 313, Z. 14 l.: Gen. 15, 18; Z. 21 st. Gebetes l.: Gebietes.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

1. De Armaismis libri Koheleth, dissertatio historica et philologica qua librum Salomoni vindicare conatur E. Böhl, Dr. ph. Erlangen, bei Th. Bläsing 1860. Preis 6 Sgr.
2. Vaticinium Jesaiæ Cap. 24 — Cap. 27 commentario illustravit E. Böhl, Lic. theol., Dr. ph. Leipzig, bei J. C. Hinrichs 1861. Preis 10 Sgr.

Bahnmaier's Buchdruckerei (C. Schultze) in Basel.

Werner.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Böhl, Eduard,

Zwölf Messianische Psalmen

Basel 1862

Exeg. 117 eyb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410054-1